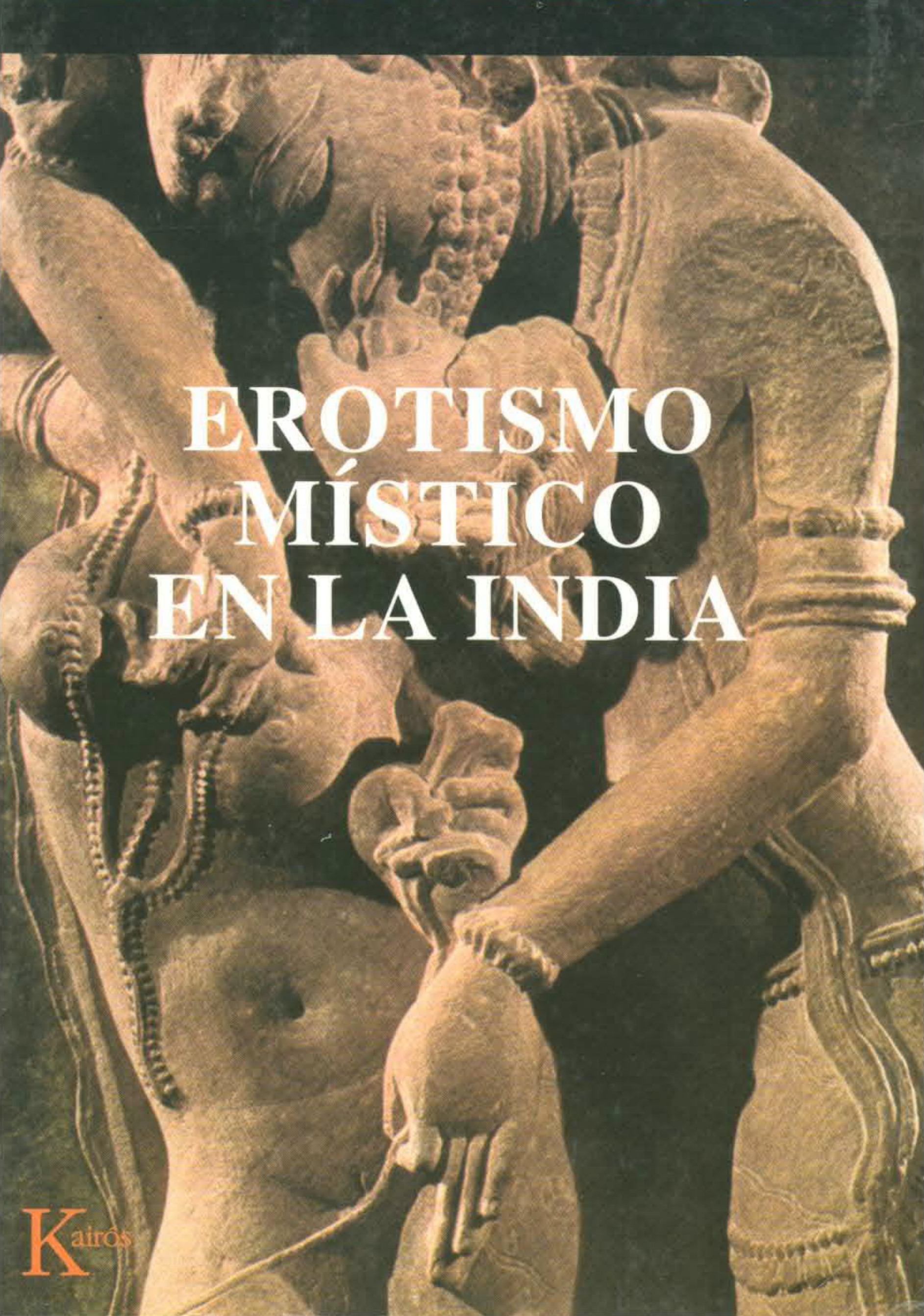
# MIRCEA ELIADE



# EROTISMO MÍSTICO EN LA INDIA

Kairós

Mircea Eliade

# EROTISMO MÍSTICO EN LA INDIA

Traducción del francés de Miguel Portillo




Numancia, 117-121
08029 Barcelona
www.editorialkairos.com

Título original: SUR L'ÉROTIQUE MYSTIQUE INDIENNE


Primera edición: Octubre 2002

I.S.B.N.: 84-7245-533-5
Depósito legal: B-42.290/2002

Fotocomposición: Beluga y Mleka, s.c.p. Córcega 267. 08008 Barcelona
Impresión y encuadernación: Romanyà-Valls. Verdaguer,1. 08786 Capellades

# SUMARIO

# EROTISMO MÍSTICO EN LA INDIA

# SOBRE LA ERÓTICA MÍSTICA INDIA[1]

Toda mujer desnuda encarna la Naturaleza, la *prakrti*. Por tanto habría que mirarla con la misma admiración y el mismo desapego que al considerar el secreto insondable de la Naturaleza, su capacidad ilimitada de creación. La desnudez ritual de la yoguini tiene un valor místico intrínseco: si ante la mujer desnuda no se descubre en su ser más profundo la misma emoción terrorífica que se siente ante la revelación del misterio cósmico, es que no hay rito, sino un acto profano, con todas las consecuencias conocidas (reforzamiento de la cadena kármica, etc.). La segunda etapa consiste en la transformación de la mujer-*prakrti* en encarnación de la *shakti*: la compañera del rito se convierte en una diosa, de la misma manera que el yogui debe encarnar al dios. La iconografía tántrica de las parejas divinas (en tibetano:

1. Texto publicado en la *Table ronde*, nº 13, enero de 1956.

*yab-yam*, padre-madre), de las innumerables "formas" de budas abrazados por su *shakti*, constituye el modelo ejemplar del ceremonial sexual *(maithuna)*. Se advierte la inmovilidad del dios: toda la acción está del lado de la *shakti* (en el contexto yóguico, el espíritu estático contempla la actividad creadora de la *prakrti*). O, en el tantrismo, la inmovilidad realizada conjuntamente sobre los tres planos del "movimiento" –pensamiento, respiración, emisión seminal– constituye el objetivo supremo. Aquí todavía se trata de imitar un modelo divino: el Buda, o Shiva, el espíritu puro, inmóvil y sereno en medio del juego cósmico.

El *maithuna* sirve, en primer lugar, para dar ritmo a la respiración y facilitar la concentración: es pues un sustituyo del *pranayama* y del *dharana*, o más bien su "apoyo". La yoguini es una joven instruida por el gurú y por tanto su cuerpo está consagrado. La unión sexual se transforma en un ritual mediante el que la pareja humana se convierte en divina. El *pranayama* y el *dharana* no constituyen más que los medios por los que, durante el *maithuna*, se logra la "inmovilidad" y la supresión del pensamiento, la "suprema gran felicidad" *(paramamahasukha)* de los doha-kosa: es *samarasa* (Shahidullah traduce ese término por "identidad de goce"; se trata más bien de una "unidad de emoción", y más exactamente de la experiencia paradójica, inexpresable, del descubrimiento de la Unidad). "Psicológicamente", el *samarasa* se obtiene, durante el *maithuna*, cuando el semen *(shukra)* y el *rajas* de las mujeres permanecen inmóviles. Los textos insisten mucho en la

idea de que el *maithuna* es ante todo una integración de los principios. «La verdadera unión sexual es la unión de la *prashakti (kundalini)* con el *atman*; las otras no representan más que relaciones carnales con las mujeres» (*Kularnava-tantra*, V, 111-112). El *Kalivilasa-tantra* (capítulo X-XI) expone el ritual, pero precisa que debe realizarse únicamente con una esposa iniciada *(parastri)*.

Los tántricos se dividen en dos clases: los *samayin*, que creen en la identidad de Shiva y Shakti y que se esfuerzan por despertar la *kundalini* mediante ejercicios espirituales; y los *kaula*, que veneran a la Kaulini ("*kundalini*") y que se entregan a rituales concretos. Esta distinción es sin duda exacta, pero no siempre resulta fácil precisar hasta qué punto un ritual debe ser comprendido literalmente. En muchas ocasiones el lenguaje tosco y brutal se utiliza como una trampa por los no iniciados. Un texto célebre, el *Shaktisangama-tantra*, consagrado casi por entero al *satcakrabheda* ("la penetración de los seis *cakra*"), utiliza un vocabulario extremadamente "concreto" para describir ejercicios espirituales. No se insistirá nunca demasiado acerca de la ambigüedad del vocabulario erótico en la literatura tántrica. La ascensión de la diosa a través del cuerpo del yogui suele compararse a la danza de la "lavandera" (Dombi). Con «la Dombi en su nuca», el yogui «pasa la noche en gran beatitud».

Eso no impide que el *maithuna* también se practique como ritual concreto. Por el hecho mismo de que deja de tratarse de un acto profano, para convertirse en rito,

y de que los miembros de la pareja dejan de ser seres humanos para pasar a estar "desapegados" como los dioses, la unión sexual no pertenece ya al nivel kármico. Los textos tántricos suelen repetir el siguiente adagio: «Por los mismos actos que hacen arder a ciertos hombres en el infierno durante millones de años, el yogui obtiene su salud eterna» (véanse los textos en nuestro libro *Le yoga. Immortalité et liberté*, Payot, 1954, págs. 264, 395). Es, como se sabe, el fundamento mismo del yoga expuesto por Krishna en la *Bhagavad-gita*: «Quien no se pierde en el egoísmo, cuya inteligencia no está alterada, al matar a todas las criaturas, no mata, y no se carga con cadena alguna» (XVIII, 17). En la *Brhadaranyaka-upanishad* (V, 14, 8) ya se afirmaba: «Quien así lo sabe, pese a cualquier pecado que parezca cometer, todo lo devora y es puro, limpio, sin envejecer, inmortal».

El propio Buda, si se cree en la mitología del ciclo tántrico, habría dado ejemplo; al practicar el *maithuna* había conseguido vencer a Mara y, siempre mediante esta técnica, se había tornado omniscente y dominado las fuerzas mágicas. Las prácticas "a la china" *(cinacara)* se recomiendan en muchos de los tantras budistas. El *Mahacina-kramacara* explica cómo el sabio Vasistha, hijo de Brahma, fue a preguntarle a Vishnú, bajo su aspecto como el Buda, a propósito de los ritos de la diosa Tara. «Penetra en el gran país de China y observa al Buda rodeado de un millar de amantes en éxtasis erótico.» La sorpresa del sabio bordeó el escándalo. ¡Ésas son prácticas contrarias a los Vedas!», gritó. Una voz en

el espacio corrigió su error: «Si quieres obtener el favor de Tara –dijo la voz–, entonces debes adorarme mediante estas prácticas a la china». Se aproximó al Buda y recogió de su boca esta lección inesperada: «Las mujeres son los dioses, las mujeres son la vida, las mujeres son las joyas. ¡Permanece siempre entre mujeres en el pensamiento!». Según una leyenda del tantrismo chino, una mujer de Yenchu se entregaba a todos los jóvenes; tras su muerte se descubrió que era el "bodhisattva de los huesos encadenados" (es decir, que los huesos del esqueleto estaban mallados como cadenas).

Todo este aspecto sobrepasa al *maithuna* propiamente dicho y se encuadra en el gran movimiento devocional por la "mujer divina" que dominó, a partir de los siglos VII y VIII, en toda la India. Con el vishnuismo bajo su forma krishnaísta, el amor *(prema)* estaba destinado a desempeñar el papel principal. Se trata sobre todo de un amor adúltero, de *parakiya rati*, con la "mujer de otro"; en los famosos "cursos de amor" de Bengala, las disputas se organizaban entre los defensores vishnuitas del *parakiya* y los del amor conyugal, *svakiya*, y estos últimos siempre eran vencidos. El amor ejemplar era el que ligaba a Radha con Krishna: amor secreto, ilegítimo, "antisocial", que simbolizaba la ruptura que impone toda experiencia religiosa auténtica. (Hay que señalar que el simbolismo conyugal de la mística cristiana, donde Cristo ocupa el lugar del esposo, no pone el énfasis suficiente, a los ojos de un hinduista, en el abandono de todos los valores sociales y morales implícito en el amor místico.)

Se concibe a Radha como el amor infinito que constituye la propia esencia de Krishna. La mujer participa de la naturaleza de Radha y el hombre de la de Krishna. Por ello, la "verdad" respecto a los amores de Krishna y Radha no puede conocerse más que en el propio cuerpo, y este conocimiento a nivel de la "corporeidad" tiene una validez metafísica universal. *Ratna-sara* proclama que quien realiza la "verdad del cuerpo" *(bhanda)* se torna capaz de acceder a la "verdad del universo" *(brahmananda)*. Pero como en todas las demás escuelas tántricas y místicas, cuando se habla del hombre y de la mujer, no se está haciendo referencia al "hombre" ordinario *(samanya manusa)*, al "hombre de las pasiones" *(rager manus)*, sino al hombre esencial, arquetípico, "no nacido" *(ayoni manus)*, "no condicionado" *(sahaja)*, "eterno" *(nityer)*; igual que tampoco es con una "mujer ordinarias" *(samanya rati)* como se podrá descubrir la esencia de Radha, sino con la "mujer extraordinaria" *(bicesa rati)*. El "encuentro" entre el Hombre y la Mujer tiene lugar en Vrindaban, el escenario mítico de los amores de Krishna y Radha; su unión es un "juego" *(lila)*, es decir, liberado de la gravedad cósmica, pura espontaneidad. Por otra parte, son homologables todas las mitologías y las técnicas de la conjunción de los contrarios: Shiva-Shakti, Buda-Shakti, Krishna-Radha son traducibles en no importa qué "unión" (las venas *ida* y *pingala*, *kundalini* y Shiva, "álito" y "pensamiento", etc.). Toda conjunción de los contrarios provoca una ruptura de nivel que conduce al redescubrimiento de la "espontaneidad". Muchas veces, un esquema

mitológico es a la vez "interiorizado" y "encarnado" al utilizar la teoría tántrica de los centros psicofisiológicos (*cakra*). En el poema vishnuísta *Brahmasamhita*, el *sahasrara-cakra* se asimila a Gokula, morada de Krishna. Y el poeta vishnuista del siglo XIX, Kamala-Kanta, en su poema *Sadhaka-ranjana*, compara a Radha con *kundalini* y describe su carrera para llegar a la cita secreta con Krishna como la ascensión de la *kundalini* para unirse con Shiva en el *sahasrara*.

Más de una escuela mística, budista o vishnuista, continuó utilizando el *maithuna* yóguico-tántrico mientras que el "amor devocional" desempeñaba visiblemente el papel esencial. La profunda corriente mística conocida como sahajiya, que prolonga al tantrismo, y que al igual que éste es tanto budista como hinduista, conserva todavía su primacía por las técnicas eróticas. Pero, al igual que en el tantrismo y el *hathayoga*, la unión sexual se comprende como un medio para obtener la "beatitud suprema" *(mahasukha)*, que no debe alcanzarse nunca mediante una emisión seminal. El *maithuna* aparece pues como el coronamiento de un largo y difícil aprendizaje ascético. El neófito debe dominar perfectamente sus sentidos, y con este propósito debe aproximarse por etapas a la "mujer devota" *(nayika)* y transformarla, mediante una dramaturgia iconográfica interiorizada, en diosa. Por ello, debe servirla, durante los cuatro primeros meses como un sirviente, dormir en la misma habitación que ella, y después a sus pies. Durante los cuatro meses siguientes, mientras continúa siendo su sirviente, duerme en la misma cama, del lado

izquierdo. Durante cuatro meses más dormirá del lado derecho, y después, abrazados, etc. Todos estos preliminares tienen como objeto la "autonomización" de la voluptuosidad –considerada como la única experiencia que puede realizar la beatitud nirvánica– y el dominio de los sentidos, es decir, la detención seminal.

En el *Nayika-sadhana-tika* (Comentario sobre la disciplina espiritual en compañía de la mujer), se describe el ceremonial con todo detalle. Está compuesto de ocho partes, comenzando con *sadhana*, concentración mística con ayuda de fórmulas litúrgicas; seguido de *smarana* ("el recuerdo, la penetración en la conciencia"), *aropa* (la "atención de otras cualidades del objeto") cuando se ofrecen ceremonialmente flores a la *nayika* (que empieza a transformarse en diosa); *manana* ("recordar la belleza de la mujer cuando está ausente"), que ya significa una interiorización del ritual. En la quinta etapa, *dhyana* ("meditación mística") la mujer se acuesta a la izquierda del devoto y es abrazada "de manera que el espíritu se inspire". En la *puja* (el "culto" propiamente dicho) se adora el lugar en el que se sienta la *nayika*, se realizan ofrendas y se baña a la mujer como se baña la imagen de una diosa. Durante ese tiempo, el practicante repite fórmulas mentalmente. La concentración alcanza su grado máximo cuando lleva a la *nayika* en brazos y la deposita sobre el lecho, repitiendo la fórmula: *Hling kling kandarpa svaha*. La unión tiene lugar entre dos "dioses". El juego erótico se realiza sobre el plano transfisiológico, pues nunca tiene fin. Durante el *maithuna*, el yogui y la *nayika* incorporan una "condición

divina", en el sentido en que no solamente experimentan la beatitud, sino que pueden contemplar directamente la realidad esencial.

No hay que olvidar que el *maithuna* nunca debe finalizar con una emisión seminal: *boddhicitam notsrjet*, «no debe emitirse el semen», repiten los textos. Si no, el yogui caerá bajo la ley del tiempo y la muerte, como cualquier libertino. En estas prácticas, la "voluptuosidad" ejerce el papel de un "vehículo", pues es la que proporciona la tensión máxima y abole la conciencia normal, inaugurando el estado nirvánico, el *samasara*, la experiencia paradójica de la Unidad. Ya lo hemos visto: el *samasara* se obtiene mediante la "inmovilización" del hálito, del pensamiento y del semen. Los *Doha-kosa* de Kanha no hacen más que insistir en ello: el hálito «no desciende y no asciende; no hace ni una cosa ni otra, sino que permanece inmóvil». «Quien ha inmovilizado al rey de su espíritu mediante la identidad del gozo (*samarasa*) en el estado del Innato *(sahaja)*, se convierte en un mago de inmediato; no teme ni la vejez ni la muerte.» «Si se mantiene un fuerte cerrojo en la puerta de entrada del hálito, si en esa terrible oscuridad se convierte al espíritu en lámpara, si la joya del *jina* alcanza el cielo supremo –dice Kanha–, se alcanza el nirvana gozando de la existencia» (véase el libro *Yoga. Inmortalidad y libertad.* México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1991.)

Es la "identidad del gozo", en la experiencia inexpresable de la Unidad (*samarasa*) cuando se alcanza el estado de *sahaja*, del no-condicionamiento, de la es-

pontaneidad pura. Por otra parte, todos estos términos son de difícil traducción. Cada uno se esfuerza por expresar el estado paradójico de la no-dualidad absoluta *(advaya)* que desemboca en el *mahasukha*, la Gran Beatitud. Al igual que el brahmán de las *Upanishads* y del vedanta, y el nirvana de los mahayanistas, el estado del *sahaja* es indefinible; no se le puede conocer dialécticamente, y no puede aprehenderse más que a través de la experiencia vivida. «El mundo entero –dice el *Hevajra-tantra*– es de la esencia del *sahaja*, pues *sahaja* es la quintaesencia *(svarupa)* de todo. Esta quintaesencia es nirvana para quien posee el espíritu *(citta)* puro.» Se "realiza" el estado de *sahaja* al trascender las dualidades; por esta razón los conceptos de *advaya* (no-dualidad) y de *yuganddha* (principio de unión) ocupan un lugar importante en la metafísica tántrica.

En esta dialéctica puede reconocerse el tema favorito de los madhyamika y, en general, de los filósofos mahayanistas. Pero el tántrico se interesa por la realización (*sadhana*); quiere "realizar" la paradoja expresada por todas las fórmulas y las imágenes que caracterizan la unión de los contrarios, quiere acceder experiencialmente al estado de no-dualidad. Los textos budistas habían popularizado sobre todo dos "parejas de contrarios": *prajna*, la sabiduría, y *upaya*, el medio de obtenerla; *sunya*, el vacío, y *karuna*, la compasión. "Unificarlas" o "trascenderlas" equivalía en suma a acceder a la situación paradójica de un *bodhisattva*; en su sabiduría, éste no ve más personas (pues, metafísicamente, la "persona" no existe; no existe más que un

agregado de elementos), y por tanto, mediante su compasión, el *bodhisattva* se esfuerza por salvar a las personas. El tantrismo multiplica las "parejas de contrarios": sol y luna, Shiva y Shakti, las dos venas ida y pingala, etc., y como acabamos de ver, se esfuerza por "unificarlas" mediante técnicas de fisiología sutiles y también de meditación. Es importante subrayar este hecho: sea el que sea el nivel al que se realiza, la conjunción de los opuestos representa la superación del mundo fenoménico, la abolición de toda experiencia de dualidad.

Las imágenes utilizadas sugieren el regreso a un estado primordial de no-diferenciación: la unificación del Sol y la Luna traduce la "destrucción del cosmos" y, en consecuencia, el regreso a la Unidad original. En el *hathayoga*, uno se esfuerza por obtener la "inmovilidad" del hálito y del semen; se habla incluso del "retorno del semen", es decir, de un acto paradójico, imposible de lograr en un contexto fisiológico "normal", perteneciente a un cosmos "normal". En otros términos, el "retorno del semen" traduce, en el plano fisiológico, la "trascendencia" del mundo fenoménico, el acceso a la libertad. No es más que una aplicación de lo que se denomina "ir contra corriente" *(ujana sadhana)*, o del proceso "regresivo" *(ulta)* de los Natha-siddha, implicando una "inversión" total de todos los procesos psicofisiológicos. En el fondo es la misteriosa *paravrtti*, ya documentada en los textos mahayanistas, y que en el tantrismo también designa el "retorno del semen". El "retorno", la "regresión", implican –en quien las realiza–

la aniquilación del cosmos y, en consecuencia, la "salida del Tiempo", el acceso a la "inmortalidad". En el *Goraksa-vijaya*, Durga ("Shakti, Prakrti") se dirige a Shiva en los siguientes términos: «¿Cómo es posible, Señor, que tú seas inmortal, y que yo sea mortal? Revélame la verdad, Señor, ¡para que yo también pueda convertirme en inmortal!». Es en esta ocasión cuando Shiva revela la doctrina *hathayoga*. Así pues, la inmortalidad no puede obtenerse más que deteniendo la manifestación, el proceso de desintegración; hay que ir "contra corriente" y reencontrar la Unidad primordial, inmóvil, que existía antes de la ruptura. Eso es lo que hacen los hathayoguis al unir el "Sol" con la "Luna". Este acto paradójico se efectúa a varios niveles a la vez; mediante la unión de Shakti (*kundalini*) con Shiva en su propio cuerpo, se obtiene la inversión del proceso cósmico, la regresión al estado indiferenciado de la Totalidad original; "fisiológicamente", la conjunción Sol-Luna se traduce por la "unión" de *prana* y *apana*, es decir, por una "totalización" de los hálitos, en suma, mediante su detención. Finalmente, la unión sexual, mediante una cierta postura *(vajrolimudra)* lleva a cabo el "retorno del semen".

# LA INDIA A LOS VEINTE AÑOS

Todavía no he olvidado aquel crepúsculo de diciembre de 1931, en el puerto de Bombay. Estaba esperando en las crujías a que zarpase el barco, pero no pude soportar ver cómo se alejaban lentamente las luces de la ciudad, y me refugié en mi camarote. Lo compartía con dos estudiantes indios, y sabía que podía estar solo al menos durante una media hora. ¿Pues quién habría querido encerrarse en un camarote a esas horas, con la noche cerniéndose y nuestro barco atravesando la bahía?

Me marchaba de la India contra mi voluntad, y únicamente porque me había prometido regresar un año después, dos como mucho, una vez me hubiese librado de mis obligaciones militares. Mi partida se debía a una carta conmovedora que me había enviado mi padre. En los últimos tiempos había compartido con mi familia mis proyectos y planes, que debían retenerme en la India todavía varios años, de manera que mi padre, desesperado, se había abstenido de pedir en mi nombre otra prórroga de estudios al Estado Mayor, tal y como ya había

hecho en tres ocasiones. Durante el otoño de 1931 en Calcuta, había recibido una larga carta suya en la que casi me imploraba que regresara. Si no me presentaba a la incorporación, me arriesgaba a que me declarasen desertor, y ése era el mayor deshonor que podía sufrir un antiguo oficial. Evidentemente, no me quedaba más alternativa que ceder.

No me daría cuenta de hasta qué punto me habían cambiado aquellos tres años hasta que hube regresado a casa. Hacía tiempo que había dejado de ser el joven que desembarcara en Alejandría una noche de noviembre, con sus dos maletas, y que había errado por los muelles del puerto, en busca de un barco hacia la India. En esa semana pasada en Alejandría, El Cairo y Port Said, pareció transcurrir toda una vida. No podía dejar de pensar, sin sonreír –y sin un poco de vergüenza– en la candidez y en el entusiasmo de que di prueba cuando, encaramado sobre un camello, vi por fin las pirámides, por no hablar de la emoción que sentí al vagar por los barrios populares desde la primera noche que pasé en El Cairo, o de mi emoción cuando estando a bordo de una chalupa vi el *Hakone Maru*, que desde la rada de Port Said debía llevarme hasta Ceilán. Las largas jornadas pasadas a bordo las había empleado en estudiar inglés y redactar mis primeras "impresiones de viaje": Egipto, el mar Rojo, el océano Índico. Entablé amistad con un joven novelista japonés que pretendía ser nihilista, y con un indio de Gujarat, Bhimi Chanda, en compañía del cual iría algo más adelante de Colombo a Madrás.

Ceilán me conquistó antes de desembarcar. Me sentí

embriagado por los olores y aromas de la selva antes de tocar puerto. Pero no fue hasta visitar Kandy y Anuradhapura que realmente tuve la revelación de qué era la jungla. Me estremecí de miedo y de encanto ante aquella efervescencia de sabia nativa y aquel desenfreno de crueldad vegetal. Una multitud de plantas magulladas sucumbía bajo el peso de inmensos troncos medio putrefactos, padeciendo el apretón de los helechos y líquenes gigantes, y no obstante se abrían camino entre los hongos, el musgo de todos los colores, y las telarañas. El recuerdo de esa semana pasada en Ceilán y en el sur de la India me ha perseguido durante mucho tiempo.

Llegué a la península india por su punto más meridional, por Danushkodi, y pasé mi primera noche en Rameswaram en la casa del brahmán Ramshandra Gangadhar. La emoción de mi primera etapa india se debe al desconcierto experimentado al acercarme al famoso templo de Rameswaram, a la conmoción vivida ante su esplendor salvaje e inhumano. En el tren que nos llevaba a Madurai a Bhimi Chada y a mí, tuvimos ambos la oportunidad de conocer a otro joven, que nos invitó a pasar la noche en casa de su hermano, que era comerciante. A la mañana siguiente, nuestro anfitrión nos llevó a visitar el templo gigantesco de la diosa Minakshi, donde vi mis primeros elefantes sagrados, y más tarde nos hizo visitar el palacio de Tirumal Nayak, el último rey del país. Después partimos hacia Madrás, donde pasamos algunos días en la misión sueca. En Navidad estuvimos en Poonamalee. Allí, en un antiguo acantonamiento desocupado, tenía lugar el congreso internacional del YMCA.

Estos encuentros y descubrimientos me habían proporcionado la oportunidad de poder escribir páginas precipitadas y entusiastas que enviaba regularmente a un periódico de Bucarest. Pero estas primeras experiencias indias pasaron a formar parte al cabo de un tiempo de un pasado caduco y tan lejano que me daba la impresión de ser casi fabuloso. Databan de la época de mis ingenuidades e ignorancias, de los tiempos en los que hablaba mal inglés e ignoraba totalmente el hindostaní, cuando apenas descifraba el sánscrito y todavía no había descubierto la escultura del sur de la India. Con mis dos maletas de mano viajaba en vagones atestados de tercera clase, sin darme cuenta entonces de que probablemente era el único europeo que lo hacía. El campamento de Poonamalee evoca para mí el ruido sordo de los murciélagos que escuchaba por la noche en la habitación de al lado, las hogueras alrededor de las que cantaban y bailaban, por turnos, jóvenes venidos de todos los rincones del mundo. Y recuerdo a aquel rumano de América –misionero baptista que vivía desde hacía quince años en Rangún– que me había persuadido de que debíamos manifestar nuestra presencia cantando algunas canciones folclóricas. Pero que, con excepción de una marcha militar, no sabía ninguna...

Hacía una eternidad que no había vuelto a pensar en esas primeras "experiencias" en el sur de la India. Puede que la última vez fuese en el verano de 1929, cuando escribía los primeros capítulos de *Isabelle et les eaux du diable*.

El viaje empezó el 20 de noviembre y terminaría seis

semanas después, en Calcuta, cuando entré en la pensión de la señora Perris, en 82 Ripon Street. Me la había recomendado Dasgupta, al que había conocido por casualidad en Adyar, en la biblioteca de la Sociedad Teosófica, donde él había ido para estudiar ciertos manuscritos sánscritos que necesitaba para el tercer volumen de su *Historia de la filosofía india*. En aquella época, debía tener unos cuarenta y cinco años, era rechoncho, un poco regordete, y su figura redondeada se iluminaba gracias a una amplia sonrisa. En la estación de Calcuta, donde llegué al cabo de dos días y dos noches de tren, tomé un taxi pidiéndole al chófer que me llevase a un hotel. Pero al enterarme de que la habitación costaba veinte rupias al día, regresé al taxi, y le pedí al chófer que me condujese a la dirección ofrecida por Dasgupta. Atravesamos buena parte de la ciudad antes de llegar al barrio indio de Bhowanipore, donde me habría gustado vivir, y donde me instalaría más tarde. Pero Dasgupta me lo había desaconsejado nada más llegar, pues consideraba que me haría falta un cierto tiempo para acostumbrarme a la vida bengalí, y por ello me indicó una pensión angloindia. Esa misma noche, uno de sus primos me condujo a Park Street, donde se hallaba la mayoría de las *boarding-houses*. Le preguntó el precio a la señora Perris y él mismo fijó las condiciones: noventa rupias al mes por la habitación y las comidas.

Era un gran caserón con un patio y un jardín que, al principio, me pareció inmenso. La sala, muy grande, hacía las veces de comedor. Estaba amueblada con un piano y numerosos sillones y sofás. A cada lado de la

sala se abrían tres grandes habitaciones cuyas ventanas daban al jardín. La que me asignaron estaba ocupada por otros tres jóvenes: los dos hijos de la señora Perris, y Lobo, un angloindio originario de Goa. Para instalarme no tenía más que conseguir una cama y una mesa para trabajar. Al día siguiente compré una cama de campaña provista de largueros a los que, por la noche, enganchaba una mosquitera. La señora Perris me buscó la mesa. Para sorpresa de todos, me pasaba en ella casi todo el día y una buena parte de la noche, pues Dasgupta, otra vez él, tras indicarme los manuales y el diccionario sánscrito que debía conseguir, había añadido que tendría que espabilarme de lo lindo para poder estar a la altura de sus estudiantes bengalíes.

Ni siquiera el propio Dasgupta se hubiera podido imaginar el entusiasmo con el que seguí sus instrucciones. Como sentía una necesidad personal de concentrarme, me consagré exclusivamente a la gramática sánscrita y a la filosofía hinduista. No dejaba mi manual de sánscrito más que para estudiar un texto filosófico en una traducción inglesa, y no leía nada más. Al cabo de tres o cuatro meses de trabajo, los arcanos de la gramática sánscrita se me tornaron más familiares. No me concedía más que una pausa de pocas horas, a la caída de la noche, cuando salía para pasear por los barrios indígenas. Evidentemente, seguía el curso de Dasgupta en la universidad. Era el único europeo que asistía, y por deferencia hacia mí, Dasgupta dio sus cursos en inglés durante dos años. Por entonces impartía vedanta postshankariano y filosofía samkhya. El auditorio estaba

compuesto por una docena de estudiantes y una única mujer, a la que apasionaba el vedanta. Dasgupta leía un fragmento o, incluso –algo que sucedía a menudo–, lo recitaba de memoria, con mucha rapidez y los ojos cerrados. Después lo traducía, lo comentaba y nos preguntaba uno a uno si lo habíamos comprendido. Esas lecciones de texto me encantaban y tomaba tantas notas que casi siempre estaba en disposición de demostrar que lo había comprendido.

Llegué a Bengala en la estación más bonita. Cada mañana veía el mismo cielo de un azul profundo, el mismo sol puro y clemente. Las primeras nubes aparecieron cuatro meses más tarde, al acercarse el monzón, de manera que hasta marzo no me quejé de calor. Por las noches, cuando salía a pasear, debía incluso llevarme la chaqueta.

Ese invierno, la pensión de la señora Perris conoció un período de gloria. Además de Lobo y yo, también estaban de huéspedes dos franceses de Indochina, Abadie y Vairat, que habían decidido ir de Saigón a París en coche. Tenían un vehículo más bien pequeño, pero que parecía sólido. Nuestros dos franceses se encontraban tan bien en Calcuta que en lugar de hacer un alto de cuatro días pasaron varias semanas. Partieron por fin a finales de enero, con pesar. No sabría decir si tuvieron éxito en su empresa, ni siquiera si consiguieron atravesar la India de lado a lado. A la señora Perris se le partió el corazón, pues nuestros dos amigos fueron fotografiados, con la mano sobre el capó de su vehículo, frente a la casa de Ripon Street, y la foto salió publicada en el *Statesman*.

La señora Perris tenía tres hijos y tres hijas. John, de cinco años; Verna, de siete, y Gertie, de diez, dormían en la habitación de su abuela. La hija mayor, Norinne, que tenía dieciséis, compartía un cuarto vecino con otras tres, o a veces cuatro, chicas, un poco mayores que ella. Ese invierno sus tres compañeras de cuarto eran bailarinas del Globe Theater. Una de ellas, Catherine, se convirtió en amiga mía.

Aproximadamente una semana después de mi llegada a la pensión de la señora Perris, Dasgupta me avisó por teléfono que pasaría a recogerme en coche. El maharaja había llegado la víspera por la noche, y deseaba conocerme. Todavía recuerdo muy bien este primer encuentro. El segundo tendría lugar años más tarde, en casa de Dasgupta, y yo ya empezaba a expresarme correctamente en bengalí. Este maharaja era un viejecito frágil y menudo, ataviado únicamente con un simple *dhoti*. Nos recibió en babuchas, sentado en una silla en el patio de su casa. La morada no tenía nada de lujosa, pero puede que no fuese la suya. Dasgupta ya me había avisado de que los signos externos de riqueza no le interesaban. Se había gastado casi toda su fortuna en donaciones y subvenciones a innumerables instituciones culturales y en obras de beneficencia, y todas las religiones –sin distinción– se beneficiaban de su prodigalidad, eso sin contar las innumerables becas de estudios con las que recompensaba a los alumnos y estudiantes meritorios. Continuaba subvencionando la propia biblioteca de Dasgupta, lo que había permitido a mi profesor reunir la más rica colección de libros de filosofía y religión que jamás he tenido ocasión de ver.

Nuestra conversación fue bastante breve, primero porque mi inglés era por entonces bastante rudimentario, pero sobre todo porque Dasgupta, como todo gran hombre, tenía sus pequeñas debilidades y una fuerte dosis de amor propio. Para darse importancia a ojos de su protector, me hablaba en francés, traduciendo nuestra conversación a continuación al bengalí. Ahora bien, como Dasgupta apenas sabía francés, la plática fue corta. El maharaja me aseguró el interés que tenía en mis estudios de sánscrito y filosofía hinduista. Al final, Dasgupta me dijo que podía contar con una beca de noventa rupias al mes. Era exactamente la cantidad que me costaba la pensión de la señora Perris. Mi otra beca –la que esperaba de Rumanía– debía pues permitir vestirme, comprar libros y viajar. A partir de ese día, recibí regularmente, a primeros de cada mes, un sobre lacrado que contenía nueve billetes de diez rupias.

El maharaja murió repentinamente dos años después. Recibí una carta de su hijo mayor diciéndome que continuaría abonándome la beca prometida en tanto prosiguiese mis estudios en la India, a pesar de que el estado de Kassimbazar estaba agobiado por las deudas a causa de la prodigalidad sin límites del maharaja. Pero seis meses después me volvió a escribir para hacerme partícipe de sus pesares: le resultaba imposible mantener sus promesas. Las finanzas del país se hallaban en un estado tan pésimo que Kassimbazar se había visto obligado a cambiar de estatus político, y de estado semiindependiente había pasado a depender de la administración británica. El propio hijo del maharaja había

tenido que convertirse en funcionario de una de las empresas industriales que antaño habían pertenecido a su padre.

Esta desagradable noticia no significó para mí un descalabro; ya había sufrido otros giros de fortuna. Y la India me era ya tan familiar que esta rebaja mensual de noventa rupias no tuvo para mí ninguna importancia. Sabía que siempre tenía la posibilidad de vivir de manera digna, e incluso sin gastar una sola rupia al año, en un *ashram* del Himalaya.

Sonó la campana de a bordo anunciando la cena. Mis compañeros de camarote todavía no habían llegado, y yo subí a buscarlos al puente. En la atmósfera se presentía una tormenta. Las ráfagas de viento caliente se alternaban de forma extraña con una brisa más fresca. Se seguía percibiendo el tenue resplandor de Bombay, cuyo golfo se hallaba a estas alturas medio oculto. Volví a encontrar a mis compañeros en el comedor, sin poder contener su impaciencia y curiosidad, pues era su primera comida a la europea. Había conocido a uno de ellos en el tren unos días antes, y venía, como yo, de Calcuta. Era un bengalí que iba a estudiar ingeniería a Alemania. El otro se había matriculado en la London School of Economics. Ambos habían elegido adrede este paquebote italiano del que desembarcarían en Venecia, desde donde podrían visitar algunas ciudades europeas de camino a su destino. Ambos se habían vestido, por primera vez, esa misma mañana, a la europea. Se habían procurado abrigos, pero se habían olvidado de los guantes, de manera que dos semanas después, al

desembarcar en Venecia, bajo un cielo gris y con un viento helado, tuvieron que bajarse el cuello del gabán para poder echarse el aliento en las manos a fin de calentárselas.

En la mesa nos encontramos la lista de pasajeros. Estábamos en tercera, pero al echar un vistazo a la lista del pasaje de primera vi el nombre de Tucci. Hacía tiempo que no nos habíamos visto, pues tras su marcha de Dacca había continuado viajando, primero a Cachemira y después a Nepal y al Tibet occidental. De repente, todo mi famoso "pasado" indio, la fabulosa época de mis "principios", regresaba a mi memoria, así como los recuerdos vinculados con mis primeras entrevistas con Dasgupta, en Bhowanipore. Allí fue donde conocí a Tucci, una tarde del invierno de 1929. Entonces era sorprendentemente joven, lleno de vivacidad, desbordante de vitalidad. Trabajaba en varias obras a la vez: historia de la lógica india, liturgia tántrica de la diosa Durga, simbolismo de los templos tibetanos, etc. Había venido para consultar a Dasgupta a fin de que le aclarase un detalle de la lógica hinduista. En esa época, Tucci traducía al sánscrito varios tratados de lógica budista cuyos originales en esa lengua habían desaparecido, y que no existían más que en traducción china o tibetana.

En la misma época, yo iba a ver a Dasgupta a su casa, dos veces por semana, pues a la vez que me ayudaba a resolver ciertas dificultades de la gramática sánscrita, supervisaba mis progresos en el estudio del *samkhya-yoga*. A veces tomábamos juntos el té en su despacho del primer piso. Yo ya conocía a toda su fami-

lia: primero conocí a su esposa, encantadora, joven y bella, y a sus dos hijas, Maitreyi y Shabu, y más tarde a su hijo, que entonces tenía cinco o seis años, y con el que me esforzaba en hablar en bengalí.

A finales del invierno recibí el importe de la beca de cinco meses que me habían otorgado en Rumanía, y entonces pude desplazarme por primera vez al corazón de la India: Allahabad, Benarés, Delhi, Agra, Jaipur, Ajmer. La mayoría de esas ciudades volvería a verlas en varias ocasiones a lo largo de los años venideros, pero en ninguna otra ocasión me sentí tan conmovido como la mañana en que, desde lo alto del puente de Dufferin, que el tren atravesaba lentamente, vi por primera vez Benarés, y sus *ghats*, cuyos peldaños de mármol blanco se hundían en el Ganges. Asi-ghat nunca más me pareció tan hermoso como ese día, ni siquiera cuando lo vi cubierto de flores. Al anochecer, tanto en un hotelito llevado por unos angloindios o bien en casa de quienes quisieran alojarme, me concentraba en poner mis notas al día, escribiendo cartas interminables y patéticas, a mis padres y a amigos dispersos por todos los rincones de Europa. Recuerdo que sentí tal emoción en Jaipur que percibí mi impotencia a la hora de describir la calidad, y sobre todo el misterio, del esplendor que me asaltaba por todas partes, y escribí a Ionel Teodoreanu cuánto envidiaba sus dotes de paisajista. Sólo él podría, mediante palabras, hacer revivir aquella profusión de formas, arabescos y colores.

Después de aposentarme en casa de la señora Perris enviaba de manera regular artículos para un importante

periódico de Bucarest. Tenía por entonces la impresión de que no tenía gran cosa que decir sobre la inagotable Calcuta, sobre Belur-Math, sobre Chadernagor y sus alrededores, que conocí gracias a Dasgupta o a mis compañeros de universidad. Pero después de aquel primer viaje a la India central, regresé tan cargado de recuerdos, notas, impresiones y encuentros con tantos personajes extraordinarios, que calculé que contaba con materia suficiente para redactar al menos una decena de artículos.

Apenas escribí unos cuantos. Por una parte, empezaba a darme cuenta de que seguía sabiendo muy poco de la India, y que me arriesgaba a actuar como hacían los turistas que, tras pasar algunos días en Benarés, creían haber descubierto todos sus secretos. Por otra parte, me había sumergido con tal pasión en lecturas eruditas que prácticamente no disponía de tiempo material para redactar artículos para el periódico.

Tuvieron que transcurrir tres meses de arduos trabajos, consagrados exclusivamente al estudio del sánscrito y de la filosofía india, para que consintiera en leer otras cosas, y salir un poco de la civilización de la India, para iniciarme en las de Tibet, Asia central y Extremo Oriente. Mi biblioteca aumentó a ojos vista. No sólo compraba libros, sino también las publicaciones de varias editoriales indias, desde los clásicos de la literatura sánscrita hasta las colecciones del Cama Oriental Institute de Bombay. Mi estantería estaba a reventar, y tuve que empezar a amontonar los libros encima de mis dos maletas.

Llegó el calor, implacable. En las habitaciones, los ventiladores de techo movían el aire sin cesar con sus grandes aspas de madera, y las ventanas debían permanecer cerradas durante todo el día. El trayecto a pleno sol para ir a tomar el tranvía que me llevaba a la ciudad, a la universidad o a Bhowanipore me resultaba cada vez más insoportable. Debía cambiarme de camisa tres o cuatro veces al día. Entonces me encerraba en el pequeño cuarto de baño y tomaba agua de la bañera de piedra con las manos para tirármela sobre el cuerpo, pues no había ducha. Esperaba la llegada de la noche para poder respirar, yendo al jardín o paseando por los parques.

Pero no pasaba menos de doce horas al día inclinado sobre mi mesa de trabajo, esforzándome por aprender las raíces sánscritas e intentando traducir fragmentos del Kalidasa, a pesar de las amonestaciones de la señora Perris, que temía que fuese a perder la salud.

Y con toda probabilidad eso hubiera sido lo que me habría ocurrido si no me hubiese dejado arrastrar a diversas aventuras que me arrancaban bruscamente del agotamiento por trabajo excesivo que me atenazaba. La primera de dichas aventuras fue una excursión a Faridpur, en compañía del marido de la señora Perris, inspector técnico de la red telefónica y telegráfica de Bengala. Hacía tiempo que me había ofrecido poder acompañarle en uno de sus viajes de inspección por las fronteras de la selva, pero justamente entonces sus desplazamientos siempre habían coincidido con cursos a los que debía asistir o con mis propios viajes a Bhowanipore. Pero en aquella ocasión, una mañana de abril que amenazaba

con convertirse en un día tórrido, partí con él a Faridpur. En un artículo titulado «110º Fahrenheit, cyclone direction S.O.», relataría mi aventura en un estilo dramático, poniendo el acento sobre detalles espectaculares y exagerando un poco los peligros que había afrontado. Pero a decir verdad apenas me pasé. Acabé con insolación, lo cual me provocó una hemorragia. Por suerte, aunque estaba medio inconsciente y no me daba mucha cuenta de lo que me sucedía, conseguí volver a reunirme con el grupo del señor Perris cuando se acercaba el ciclón. Más tarde me dijo que había escapado de una buena. El ciclón nos arrancó del suelo, y todo nuestro equipo, los cascos, los termos con agua y whisky, así como los instrumentos traídos de Calcuta, salió volando por los aires, para desaparecer. Todos corrimos en la misma dirección, sin ni siquiera escuchar los gritos para que nos reuniésemos. Era prácticamente imposible evitar las ramas y las zarzas que volaban con el viento, y avanzábamos con la cabeza protegida entre los brazos. Desconozco el milagro que evitó que los pies se me quedasen atrapados entre los troncos de los árboles abatidos por la tempestad. También ignoro cómo estaba en casa a la mañana siguiente, pues hicieron falta varios días antes de que recuperase el conocimiento.

Esta aventura provocó que renunciase por un tiempo al programa que me había impuesto desde hacía cuatro meses. Abandoné la gramática sánscrita y empecé a leer novelas de aventuras. Al anochecer salía con nuestro grupito a cenar al barrio chino, o bien a ver un espectáculo del Globe Theater. Pasé de este modo lo que me

pareció una extraña semana, conociendo a desconocidos, dejándome llevar a sus casas, participando en veladas donde el baile y la bebida eran de rigor, y donde las riñas eran frecuentes, por lo que algunos de entre nosotros nos encontrábamos de repente en la calle con la cara ensangrentada. En una ocasión, en compañía de esos amigos ocasionales de un día, entré en un pequeño fumadero de opio, en algún lugar del barrio chino. Para mi gran sorpresa, descubrí que el señor Perris iba allí de vez en cuando. También descubrí que una de las huéspedes de nuestra pensión, bailarina del Globe Theater, contaba con protectores ilustres, y así pude entrar en mansiones de un lujo inaudito y grotesco que jamás hubiera sospechado que pudieran existir en Calcuta. Conocí a hombres en esmoquin y mujeres con trajes de noche hablando ante una colección de jades chinos o extasiándose frente a bronces indotibetanos, para después interrumpir su conversación a fin de pedir a los sirvientes enturbantados y descalzos que trajesen champán y caviar, todo ello en medio de una charla en ruso, francés o alemán.

No regresábamos a casa hasta el alba. En el coche que nos llevaba a la pensión, una de mis compañeras –¿era Catherine o Norinne?– me hacía prometer de nuevo que no revelaría dónde habíamos pasado la noche, y que pretendiésemos haber estado en un club nocturno de Chinatown. Mis recuerdos, por otra parte, eran bastante vagos. No siempre podía separar lo verdadero de lo imaginario o de las conversaciones con aquellos misteriosos desconocidos con los que había hablado duran-

te horas. Siempre acababa teniendo la cabeza embotada, los párpados pesados como el plomo, y sintiéndome agotado. Cuando bien entrada la mañana venía a despertarme la señora Perris o la abuela, trayéndome una taza de té negro como la tinta, de fuerte que era, intentaba hacerla creer me había quedado en aquel estado tras beber una vaso de whisky con demasiada rapidez.

Tampoco era algo inverosímil, pero eso no explicaba el estado semiinconsciente, ni el humor caprichoso que no me abandonaban, por así decir. Me daba cuenta de que debía haberme ocurrido algo que ignoraba. No había olvidado el aislamiento del que había sido víctima, y trataba de hacer hablar a mis acompañantes. Todos me aseguraban que no corría ningún peligro. Las tardes se iban tornando cada vez más tórridas. Tendido sobre el lecho intentaba en vano adivinar qué me estaba sucediendo. A veces, cuando estaba solo, entraba una chica de puntillas y me abrazaba. ¿Era aquella a la que creía haber dicho que amaba? Pero ¿cuándo lo había hecho, y en qué circunstancias? Al pensar en ello, a veces sentía latir con fuerza el corazón. Tenía el vago recuerdo de una promesa de matrimonio, pero ¿quién era la elegida? A veces también tenía la impresión de que el matrimonio ya había tenido lugar, hacía tiempo, mucho tiempo, años. Si pudiera recordar cuándo...

Para cambiarme las ideas había retomado la redacción de mi novela *Isabelle et les eaux du diable*. Había empezado una tarde, abandonándome a la inspiración. El tema seguía siendo bastante vago. Tenía la intención de añadir ciertos elementos extraídos de la experiencia

adquirida desde que estaba en la India, pero proyectados en un medio cuya naturaleza todavía ignoraba. Eso sí, contaba con algunas imágenes: las de mi viaje por el sur de la India, la familia del pastor sueco que me había acogido en Madrás, la pensión de la señora Perris, y las todavía recientes de mis peregrinaciones nocturnas en compañía de Catherine y de Norinne, y de los personajes que había conocido. El tema de la novela se iba precisando a medida que avanzaba en su redacción. Me concentraba hasta el punto de fascinarme, de creer que el acto de escribir no hacía más que prolongar el estado en el que me había deslizado casi inconscientemente.

Puede parecer algo raro, pero esa novela, extraída de reminiscencias y recuerdos personales, era totalmente imaginaria, y esta forma de escribir era quizás lo que más me agradaba. En resumidas cuentas, vivía una existencia que no era la mía, y que en ningún caso hubiera deseado que lo fuese, pero cuyos aspectos fantásticos, demoníacos y crueles me fascinaban. A veces me daba la impresión de ser el Doctor, un extraño personaje llegado a la India, como yo, pero que estudiaba arte asiático y no filosofía india. Y no obstante, ¿qué tenía en común con él? Nunca había creído en el diablo, nunca había estado obsesionado por la noción del pecado, y el "problema del mal" –al menos en el sentido que lo entendía mi protagonista– me resultaba totalmente indiferente.

Los detalles más insignificantes de nuestra vida cotidiana en la pensión se transfiguraban, y los personajes estaban obsesionados con nociones que no solamente

les eran totalmente ajenas, sino que nunca hubieran podido germinar en la mentalidad de un angloindio. Como intentaba a todo precio centrar mi novela en la noción del "pecado", me vi obligado a involucrar a mi Doctor en improbables aventuras pansexuales. Imaginé, al calor de su amistad por Tom, una escena erótica que –una vez de regreso a Rumanía– me valió una reputación sospechosa durante años.

Otro de los temas principales de la novela era la esterilidad. La verdad es que no tenía nada de personal. Fuese el que fuese el significado que diese a ese término, psicológico o espiritual, jamás había tenido la sensación de ser "estéril". ¿Por qué, entonces, ese extraño comportamiento del Doctor que, amando a Isabelle y sabiéndose amado por ella, la echa en brazos del soldado nº 11.871, y después, cuando sabe que está embarazada, le propone matrimonio reconociendo al niño? Ignoro lo que me impulsó a escribir todo eso: sin duda el deseo de inventar un estilo "nuevo" y "trágico". Puede que también fuese el recuerdo de las lecciones de Nae Ionesco y de mis conversaciones con Mircea Vulcanesco y Paul Sterian sobre el hombre y su "incapacidad de crear".

¿Cómo podía haberme hecho esas preguntas en este final de primavera bengalí? La novela no estaba acabada y no obstante seguía ignorando su conclusión. Lo que me encantaba de la situación era esa especie de "sueño de una noche de verano" que había vivido, y que intentaba revivir a partir de algunos detalles. Gracias a él, me proyectaba en el futuro. Me forjaba una imagen

de mí mismo, con diez o quince años más y, aprovechando el impulso, intentaba imaginar lo que me sucedería a partir de esa imagen ficticia. Me veía melancólicamente en la piel de un europeo varado en alguna parte de la India que intentaba rememorar su país natal tras treinta años de ausencia. Me deleitaba evocando la eventualidad de una existencia lamentable y fracasada, echada a perder en compañía únicamente de angloindios, en el medio banal y estéril de los pequeños funcionarios coloniales. En pocas palabras, me imaginaba viviendo una vida marginal en esa India que tanto quería, apartado de sus "misterios", dándoles incluso la espalda, y con una total indiferencia respecto a lo que más me atraía: la originalidad de la civilización india.

Entre tanto, llegó el monzón, con una intensidad eléctrica insospechada. A veces tenía la impresión de que un mismo relámpago rayaba el cielo sin cesar, durante minutos y minutos. Los primeros días cayó sin parar la lluvia tropical, pesada, tupida, opulenta, pero al cabo de poco pareció seguir una especie de horario: no llovía más que a partir de una cierta hora y por un tiempo determinado. El resto del día debíamos soportar un calor húmedo y asfixiante. Se me empapaba la camisa nada más salir de casa, y trabajar se convirtió en toda una prueba. Dasgupta se fue a refugiar a Chittagong con su familia. La segunda semana de mayo decidí de improviso partir hacia Darjeeling.

Permanecí en la región del Himalaya hasta finales de junio. Residía en un hotelito de Darjeeling, el Sanatorium. Por la mañana recorría los alrededores, por la tar-

de estudiaba gramática sánscrita, y por la noche trabajaba en mi novela. A veces me unía a un grupo durante dos o tres días, a fin de ir a Ghoum a visitar uno de los monasterios budistas, o bien para ir a contemplar el alba desde la colina de Tigu, la cima blanca y nacarada del Everest, que se alzaba doscientos kilómetros más al oeste. Había hecho algunas amistades, pero normalmente prefería estar solo, algo que hacía tiempo que no sucedía. De vez en cuando hacía frío y se levantaba la niebla, y yo tenía la impresión de volver a ver el cielo de los Cárpatos. Enviaba largas cartas a Rumanía y, para mi periódico, me aplicaba describiendo Kurseong, Darjeeling, los estados de Bhután, muy próximo, y sobre todo Lebong, una aldea de montaña donde asistí por primera vez al entierro de un *lama*. Sin ni siquiera darme cuenta me dejé prendar por el encanto del paisaje del Himalaya y, sobre todo, cada vez me sentía más atraído por esta otra humanidad asiática que había conocido y que me hacía soñar con el Tibet y el Asia central.

No ignoraba –al menos por el momento– que el Tibet me estaba prohibido. Pero no pude resistir la tentación de ir a Sikkim, siendo perfectamente consciente de que fundiría todos mis recursos económicos en tal aventura. En efecto, tuve que contratar a un *serdar*, a la vez guía y jefe de caravana, comprar una pequeña tienda de campaña, así como víveres para nosotros y los ocho culíes que nos acompañaban y servían de porteadores. El 31 de mayo, entre la lluvia y la niebla, llegamos a Jorepokri. A la mañana siguiente estábamos en Tonglu, situado a 11.000 pies de altitud, y el 2 de junio pudimos

apercibir el Kangchenjunga desde Sandakphu, pasando la noche en Kungallow. Fue una noche inolvidable. No dejamos de contemplar los glaciares de asombrosa blancura que se sucedían hasta perderse de vista, a decenas de kilómetros. A la mañana siguiente partimos hacia Sabarghan. La niebla se hizo más densa, y empezó a caer una fina lluvia de montaña, y además nos asaltaron las sanguijuelas. Los senderos estaban repletos, y se dejaban caer de lo alto de los árboles y los roquedales. El *serdar* y yo mismo nos protegíamos lo mejor que podíamos, pero los culíes iban descalzos, y al cabo de poco tiempo tuvieron las piernas ensangrentadas. No tuvimos más remedio que regresar a Sandakphu.

Desde entonces, y durante años, tuve la misma pesadilla: me veía tratando de trepar una pendiente empapada por la lluvia. Resbalaba y no podía incorporarme. Entonces veía avanzar hacia mí una masa viscosa y viva, compuesta de miríadas de sanguijuelas que me alcanzaban lenta e implacablemente. La realidad había sido muy distinta: cansados y acosados por las mordeduras de innumerables sanguijuelas, decidimos acortar nuestro camino, y volver a bajar hacia el valle a través de la jungla. No tardamos en tener que detenernos. Como una inmensa alfombra de espuma, columnas de sanguijuelas avanzaban en nuestra dirección. Yo no las veía, pero me parecía escuchar el rumor sordo de su reptar en masa. Mis compañeros no tardaron en adivinar lo que sucedía: el monzón había llegado al valle antes de lo previsto y la jungla se había visto invadida de sanguijuelas que iban lentamente a refugiarse en las al-

turas. Sentí que se me helaba la sangre en las venas y, atenazado por el pánico, habría corrido hacia el valle si el *serdar* no me hubiera cogido del brazo y llevado por la fuerza hacia la pendiente que acabábamos de descender. Los culíes habían abandonado su carga y se habían subido a las alturas. Les seguí, casi inconscientemente, tratando de correr, pero sin dejar de titubear. Ni siquiera me molesté en tocar las sanguijuelas con la brasa de un cigarrillo. Las tenía en el rostro, en las piernas y por todo el cuerpo. Apurado intenté arrancarme las que me mordían el pecho, y me protegí los párpados pasándome la mano sin cesar por delante de la frente y la cara.

Llegamos a nuestro *bungalow* tarde, con la ropa hecha jirones. Regresé a Darjeeling algunos días después, y desde allí mandé un dramático artículo titulado: "Quand vient la mousson", cuya lectura inquietó mucho a todos mis conocidos.

No obstante, mis amigos de Darjeeling se asombraron ante la inconsciencia del *serdar*, que había aceptado partir hacia el Sikkim en vísperas del monzón. Todos conocían la existencia de esa alfombra de sanguijuelas, que se forma al principio de la estación de las lluvias. Y a menos de estar mal aconsejado, a nadie se le ocurriría correr el riesgo de encontrárselas. Uno de ellos no descartó que el *serdar* pudiera haber actuado de manera deliberada: me habría hecho descender por la jungla con el único propósito de convencerme del peligro, y por lo tanto haciéndome creer que sólo existía una salida, la huida. A continuación habría regresado al lugar, al cabo de una o dos semanas, a fin de recuperar el ma-

terial y los víveres abandonados. Ese desatino me desmoralizó. Seguí durante algunas semanas en Darjeeling, pero debía obligarme a escribir. El corazón se negaba. Las lluvias se hicieron más frecuentes y no me alejaba del hotel. Finalmente, hacia finales de junio, regresé a Calcuta.

El verano bengalí me pareció menos asfixiante, tal vez debido a los chaparrones cotidianos. Una frondosa vegetación se había apoderado de parques y jardines, y durante nuestros paseos nocturnos por las proximidades de los lagos, la fragancia de las flores y del follaje verde tenía algo de embriagador.

Me esperaban montones de cartas, de revistas y de periódicos, llegados de Rumanía durante mi ausencia. En una entrevista, Cezar Petresco había declarado, entre otras cosas, que la situación de los escritores rumanos había cambiado mucho en los últimos tiempos, y que en la actualidad un autor joven podía conseguir hacerse editar con más facilidad, siempre que su obra fuese realmente interesante. Yo no estaba tan seguro como él después de mis tentativas con Meny Toneghin en *Cartea Romaneasca*. En todo caso, le escribí explicándole que estaba a punto de finalizar una novela, rogándole que tuviese la amabilidad de encontrarme un editor. Recibí su contestación al cabo de algunas semanas. Cezar Petresco me aseguraba que había motivo para felicitarse, pues un nuevo editor, Ciornei, ya había publicado varias de sus novelas. Me pedía que le hiciese llegar mi manuscrito cuando estuviese listo. Me anunciaba que se ausentaría algunos días para ir al monasterio de

Agapia, «para trabajar como un burro, contentándose con unas gachas de maíz».

Estas noticias me devolvieron el valor. Hacía unos días que había empezado a corregir y volver a transcribir lo que había escrito. En cuanto a terminar el texto, eso era otra historia, pues cada página suplementaria me costaba un esfuerzo agotador. Ya les había hablado de *Isabelle* a varios amigos, e Ionel Jianu me propuso ocuparse él mismo de la corrección de pruebas y de la publicidad una vez que Cezar Petresco hubiera arreglado el contrato con Ciornei.

Me las arreglé para finalizar la novela a finales de agosto. Me hallaba desapegado de la literatura. La indianística me tenía totalmente absorbido, y las horas que tuve que dedicar a redactar los últimos capítulos me parecieron interminables. Leí y releí el manuscrito sin acabar de formarme una opinión. Algunos fragmentos estaban escritos en un estilo que se notaba forzado, y me irritaban, pero era demasiado tarde para suprimirlos. Además, estaba decepcionado por el carácter arbitrario de la novela, que falseaba a la vez la naturaleza y las intenciones poniendo el acento en problemas y conflictos que nunca me habían rozado ni siquiera el espíritu. Las únicas páginas que me gustaban eran aquellas en las que reencontraba el "sueño" de mi noche de verano.

Respiré cuando hube llevado el paquete a correos: ¡había recuperado mi libertad!

A primera hora de la mañana subí al puente. Recordé un folletín que había escrito tres años antes a bordo del *Hakone Maru*, y que había titulado: *Sobre el océano*

*Índico*. Ahora me parecía evidente la ridiculez del título.

Quería ver a Tucci, pero entre la tercera y la primera clase había un camino largo y difícil. En primer lugar debía obtener la autorización de no sé qué funcionario de a bordo, y esperé el resultado de mi demanda ante la reja que separaba nuestro puente del de los pasajeros de segunda.

«¡Qué suerte tener veintidós años y poder trabajar con Dasgupta! –me había dicho un día Tucci–. Qué no habría dado por haber conseguido tanto a tu edad...»

Fue en 1929, en Bhowanipore. Dasgupta acababa de enviarme a un *pandit* de su pueblo con el que debía leer el comentario de Anirudha, y que me ayudaría a superar los rudimentos de la conversación en sánscrito en los que llevaba atascado desde hacía varios meses. El *pandit* me visitaba tres veces a la semana y se quedaba en mi compañía entre tres y cuatro horas. Estas entrevistas frecuentes y largas no le acababan de gustar a la señora Perris, pues en aquella época los angloindios evitaban frecuentar a los *nativos*. De la misma manera que se sentía halagada por contar entre sus huéspedes con un europeo de piel tan blanca como yo, también se sentía avergonzada cuando, desde la terraza, veía llegar a mi *pandit* bengalí, en *dhoti* y descalzo, que la saludaba ceremoniosamente juntando las palmas de las manos a la altura de la frente y dirigiéndola algunas palabras en pésimo inglés. La señora Perris respondía siempre en hindostaní, con voz glacial, y de la manera más breve posible.

A veces, el *pandit* sorprendía a una de las chicas de la casa ligera de ropa, y su mirada se encendía. No tardé en darme cuenta de que hacía que nuestras sesiones de trabajo se alargasen, y que no se iba sin haber tenido ocasión de ver a Norinne. Un día que se sintió poeta me hizo leer varias de sus obras –tanto en sánscrito como en bengalí– que trataban de una muchacha maravillosamente hermosa, y en las que no había tenido reparo alguno en copiar los estereotipos más sobados del Kalidasa y sus epígonos. Entonces comprendí que se había enamorado de Norinne. Lo reconoció enseguida en cuanto se lo comenté. Claro está, él ya estaba casado e incluso tenía varios hijos, pero hasta entonces, me dio a entender, no había sentido un amor así. No sé si imaginaba que algún día podría abordar a Norinne. Siempre me pedía que tradujese sus poemas al inglés y que se los enseñase.

En septiembre, Dasgupta me llevó a Shantinikatan para que conociese a Rabindranath Tagore. Allí viví uno de los períodos más decisivos de mi estancia. De repente me hallé sumergido en esa auténtica "indianidad" a la que tanto había aspirado. Todo me maravilló en aquella universidad en la que los cursos tenían lugar la mayoría de las veces en los jardines, o a la sombra de un árbol. Las estudiantes y las mujeres que me rodeaban me parecieron tan bellas como misteriosas. Dasgupta era huésped de Tagore, y yo me alojaba en la Guest House. Mi habitación era totalmente blanca, con una terraza. Varias veces al día regresaba expresamente a ella para anotar mis conversaciones con el muy erudito Vidushe-

kar Shastri, o una indiscreción concerniente a Tagore, cuya existencia alimentaba la leyenda. Tenía reservado todo un cuaderno para apuntar todo lo que escuchaba sobre él, y sobre sus extraordinarias dotes de seducción. Como había dicho un día uno de sus admiradores, más de la mitad de las mujeres de Bengala le adoraban.

Tuve que esperar tres días antes de ser presentado. Me acompañó Dasgupta, y nuestra conversación se resintió de su presencia. Dasgupta sentía la mayor admiración por el poeta, el músico y el creador de centros de cultura que era Tagore, pero le consideraba un teórico sin valor. Cuando Tagore abordaba conmigo temas como el "sentido de la existencia", o la "búsqueda de la verdad", Dasgupta adoptaba un aire ausente y miraba hacia la ventana. Tagore se daba cuenta y eso le contrariaba. Por fortuna, algunos días después pude volver a ver a Tagore y desayunar con él sin que se hallase presente Dasgupta. Entonces tuve la revelación de ese clima de secta mística que rodeaba al poeta, sin duda a sus espaldas. Sus apariciones eran presididas por todo un ceremonial, ya fuese en la mesa, en la terraza o en el jardín. La presencia de Tagore era carismática. Podía reconocerse su genio viéndole vivir, y se adivinaba que su existencia era de una riqueza a la que pocos de sus contemporáneos podrían aspirar. Cada una de sus horas estaba cargada de sentido y de frutos. Utilizaba totalmente su tiempo. Estaba presente hasta tal punto que cerca de él parecían desvanecerse las flores y las manchas de luz. Vivía en un continuo estado de creatividad. Salvo por el tiempo que pasaba en meditación o escribiendo,

componía música –entonces ya era autor de más de tres mil melodías–, pintaba, o bien conversaba con sus amigos o sus visitantes de una manera que ya se ha olvidado en nuestros días. Cada uno de los momentos pasados en su compañía era una revelación.

Cuando regresaba a mi habitación seguía bajo su ensalmo. Esa tarde y los días siguientes redacté mi diario enfervorecido. Volvería a ver a Tagore más tarde, en 1930, y una buena parte de nuestras conversaciones de entonces las relaté en *India.* Pero esa primera visita a Shantinikatan me conmocionó. Me había hecho comprender lo que tenía de banal y artificial la existencia anglo-india que había llevado hasta entonces. Dasgupta me había dejado entrever la posibilidad de poder ir a alojarme a su casa, en Bhowanipore, y eso me devolvió el valor.

La noche misma en que regresé a mi pensión de Ripon Street, uno de los hijos de la casa descubrió una pitón en el salón. Probablemente la traje yo de Shantinikatan, disimulada entre la ropa de la cama plegable indispensable para todos los europeos que viajan por la India. La pitón había capturado una rata. El chico gritó: «¡Que no venga nadie! En el salón hay una serpiente». Y la mató a bastonazos, a la luz de su linterna.

Al día siguiente era domingo, el día de la llegada del correo de Europa, el *home mail,* como decían los angloindios, aunque la mayoría de ellos ya no tenían familia en Inglaterra desde hacía generaciones. Yo era el único en recibir cartas, periódicos, revistas y libros de Europa, y me pasaba el domingo por la tarde leyendo

mi correo. Recibía noticias de los amigos que habían ido a París a presentar un doctorado. P. Comaresco preparaba su partida a California, a la Universidad de Los Ángeles. Haig Acterian acababa de publicar un librito de versos con el nombre de Mihail. A este Mihail había decidido yo dedicarle *Isabelle*: «A mi amigo Mihail, y a Lalu, la mendiga de Ripon Street...». Más tarde me di cuenta, irritado, de que esta fórmula contenía un cierto fervor pretencioso. Pero lo cierto es que una tórrida tarde de mayo, fue gracias a Lalu la mendiga como pude poner fin a una crisis de melancolía y de desesperación. Hacía tanto calor que nadie se detenía para depositar una moneda en su falda. Se diría que estaba dormida. Me acerqué a ella, y durante un instante pensé que estaba muerta y le puse la mano sobre el brazo. Se despertó y me sonrió. Después empezó a hablar y me agradeció las pocas monedas que le diera en otras ocasiones. Le contesté lo mejor que pude entonces, en un bengalí aproximado, mezclado con hindostaní. Regresé a casa sosegado y me pareció que el Día del Juicio Final le debería a Lalu la remisión de mis pecados.

La pensión de la señora Perris cambió de ambiente en otoño. Catherine y las bailarinas del Globe Theater se fueron, siendo reemplazadas por otros huéspedes. Entre los recién llegados se encontraba un tal Frank con el que acabé entablando amistad. Era un joven muy moreno, originario de Madrás, de carácter bastante extraño. Algunos años antes, furioso por lo que tomara por una insolencia por parte de un camarero, le había lanzado una mesita de mármol. Al huir, el camarero tropezó

con un peldaño, le cayó la mesita en la espalda y fue a dar al suelo, con la columna vertebral quebrada. El incidente tuvo lugar en pleno período de agitación gandhiana, de manera que el juez inglés quiso dar un escarmiento y condenó a Frank a abonar una pensión a su víctima durante el resto de sus días. Más de la mitad de su salario de telegrafista se iba en ello. Frank había mantenido un odio profundo tanto contra los indios como contra Gandhi, pero llegaba a dominarse y no bebía más que cuando regresaba a casa. Solíamos ir juntos al barrio chino, o a casa de alguno de sus amigos, pero cuando lo hacíamos, Frank no tocaba jamás el alcohol. Siempre me vi envuelto en aventuras bastante desagradables por su causa, pues le gustaba iniciar conversaciones con desconocidos, con el único propósito de hacerse invitar a sus casas.

Al cabo de dos años de conocernos me pidió que le prestase una cierta suma de dinero. Debía pagar la pensión y ya se había gastado casi todo el sueldo. Me aseguró que me devolvería la suma en pocas semanas. Lo que no me dijo es que poco después le iban a trasladar a las islas Andamán, y que quería vengarse con lo primero que le viniese a mano. Como yo era lo que más a mano tenía, se vengó en mí. Pocos días después se marchó diciendo que iba a ver a un amigo y que regresaría en breve. Nunca más supe de él.

En noviembre, Dasgupta se pasaba de vez en cuando por la pensión, hacia última hora de la tarde. Le gustaba llegar en coche y entrar majestuosamente en esta mansión angloinglesa, para dirigirse a la habitación donde

sabía que me hallaría. También le encantaba conversar con las hijas de la señora Perris, en un inglés mejor que el de ellas, del que ciertamente gustaba, y les recitaba versos de Shelley. De seguro que hubiera preferido a alguien con quien iniciar un debate filosófico, aunque sólo fuese para deslumbrar a las chicas con sus conocimientos en materia de filosofía occidental, sobre todo de la de Hegel, que el profesor McTaggart le había enseñado en Cambridge. Pero las hijas de la señora Perris no se demoraban mucho en su compañía, y Dasgupta no tenía más remedio que venir a pasar el resto de la tarde conmigo.

Al cabo de un tiempo, cuando fuimos juntos a Shantinikatan, me prometió –sin que yo se lo hubiera pedido– que me iniciaría en la práctica del yoga. Pero en las visitas que me hacía a Ripon Street no hablábamos más que del léxico técnico de la filosofía del *samkhya-yoga* que yo había empezado a estudiar, y de mi tesis de doctorado. Dasgupta habría preferido que consagrase mis estudios a la historia de las doctrinas yóguicas o a la relación del yoga clásico con el vedanta y el budismo. Pero yo me sentía más atraído por el tantrismo y las diversas manifestaciones del yoga "barroco", tal y como podía hallarlas en las tradiciones populares, en las leyendas y en el folclore. En mi opinión, Dasgupta ya me había explicado todo lo que tenía que decir sobre la filosofía yóguica y el lugar que ocupaba en la historia del pensamiento indio. A mí me parecía inútil retornar sobre el tema, aunque hubiese podido aportar algo nuevo. Por otra parte, yo sabía lo suficiente sobre la filosofía

hinduista como para darme cuenta de que el yoga carecía de interés en cuanto a *sistema filosófico*. Comparado al vedanta o al Mahayana, la "filosofía" yóguica me parecía bastante mediocre.

Por el contrario, me impresionaba la originalidad del yoga tántrico, tan escandalosamente desatendido tanto entre los intelectuales indios como por los sabios occidentales. A través de los textos tántricos descubrí una India diferente, que no era tan ascética, idealista o pesimista como se pretendía. Poseía toda una tradición en favor de la vida y el cuerpo, sin considerarlos como ilusiones, ni como fuentes de sufrimiento, sino al contrario, exaltando la existencia encarnada como única posibilidad de conquistar la libertad absoluta en este mundo. En esa época ya había comprendido que el pensamiento indio no aspiraba únicamente a la *liberación*, sino a la *libertad*. Creía en la posibilidad de una existencia autónoma y llena de promesas *hic et nunc*, en el tiempo, sobre la tierra.

Tales eran las ideas que quería desarrollar en mi tesis de doctorado que, escrita entre 1930 y 1932, no sería publicada hasta 1936. En esa época, los estudios tántricos se encontraban todavía en el estado en que los había dejado sir John Woodroffe. Me parecía que al presentar el yoga y el tantra en el marco más vasto de la historia de las religiones indias, contribuiría a una mejor comprensión de la espiritualidad hinduista en su totalidad.

Dasgupta se fue dejando convencer poco a poco. Sus reticencias eran sobre todo de orden práctico, pues temía que me estuviese aventurando en un terreno en el

que sería incapaz, yo solo, de manejar la documentación con la que contaba. Sus temores estaban fundados, pero en ese otoño de 1929 la confianza que sentía yo en mí mismo y en mi capacidad de trabajo era ilimitada. Por ello tenía la certeza de poder aprender un día el tibetano e incluso varias lenguas dravídicas y sudasiáticas. Era una ilusión de la que debería despertar al cabo de un año, cuando me di cuenta de que el genio lingüístico de un Tucci o de un Paul Pelliot no era el mío.

Las visitas de Dasgupta a la pensión de Ripon Street también tenían por objeto conocer el tipo de vida que yo llevaba en Calcuta. Quería saber si me convenía o no vivir en Bhowanipore, pues desde finales de otoño habíamos decidido que residiría en su casa. En principio debía empezar a hacerlo a principios de enero. Los Perris y el resto de huéspedes de la pensión desaprobaban mi decisión y dedicaban a Dasgupta una expresión cada día más gélida. Yo les había dicho que me iría a Bhowanipore sólo durante cinco o seis meses, a fin de aprender bengalí con mayor rapidez, y para progresar en sánscrito. No obstante, en mi fuero interno ya había tomado mi decisión: me alojaría en casa de Dasgupta mientras me quisiera allí, tras lo cual buscaría otra residencia, pero siempre en un barrio bengalí.

En noviembre recibí de Rumanía un abundante correo concerniente a *Isabelle*. Ionel Jianu y Mircea Vulcanesco estaban entusiasmados. Cezar Petresco había entregado el manuscrito a Ciornei, y éste había aceptado publicarlo sin ni siquiera leerlo. Ionel Jianu había obtenido para mí un adelanto de veinte mil leu, que me

enviaba de inmediato por giro telegráfico. Este ingreso de dinero inesperado me permitió hacer regalos de Navidad a la familia Perris y darme una vuelta por Chinatown en compañía de los otros jóvenes de la pensión. Esa Navidad fue menos triste de lo que me había temido, pues los Perris estaban convencidos de que no aguantaría mucho viviendo entre "indígenas".

Partí la mañana del 2 de enero de 1930, y la señora Perris me confesó más tarde que esperaba verme regresar a su casa en marzo. No regresaría hasta septiembre, sólo durante algunos días, y en contra de mi voluntad.

# BOROBUDUR, TEMPLO SIMBÓLICO

Se ha sabido desde siempre que las grandes construcciones arquitectónicas de las culturas "tradicionales" expresaban un simbolismo muy riguroso. Las dificultades empezaban cuando se intentaba descifrar ese simbolismo, pues la intención poética o la hipótesis científica del investigador intervenía y se intentaba a todo precio reducir los símbolos arquitectónicos a un sistema *sui generis* interpretado normalmente como un "descubrimiento personal" de su autor. Aunque las cosas no han cambiado mucho a ese respecto, lo cierto es que hay una verdad que empieza a abrirse camino entre los especialistas: el simbolismo de las construcciones antiguas –templos, monumentos, laberintos, ciudadelas– está estrechamente ligado a las concepciones cosmológicas. Por otra parte, en cuanto a mí me concierne, una serie de investigaciones cuyos resultados todavía no han sido publicados, me han convencido de que, en

las culturas tradicionales, la mayoría de los gestos humanos revisten un significado simbólico. Esta afirmación debe entenderse de la siguiente manera: la actividad del individuo, tanto en sus manifestaciones y sus intervalos más "profanos", estaba orientada continuamente hacia una realidad transhumana. Se intentaba llevar a cabo una reintegración del hombre en la realidad absoluta, por lo general experimentada intuitivamente como una "totalidad": la vida universal, el cosmos. Por ello, cada gesto humano poseía, además de su eficacia intrínseca, un sentido "simbólico" que le transfiguraba. Por ejemplo, caminar o alimentarse, gestos tan poco significativos, tan cotidianos, eran –y todavía lo son en algunas culturas asiáticas– un "ritual", es decir, un esfuerzo de integración en una realidad supraindividual, suprabiológica. Y esta integración se realiza, en nuestro ejemplo, rimando los pasos según las normas del ritmo cósmico (en la India, en China, en las civilizaciones del este de Asia). O bien, si tomamos el otro ejemplo, la alimentación, identificando los órganos del cuerpo humano con ciertos "poderes" (en la India, los dioses del cuerpo) que transforman al hombre en un microcosmos, de estructura y esencia idénticas al Gran Todo, el macrocosmos.

Siendo siempre consciente de estas "identidades" y de estas "correspondencias" de su ser con el cosmos, el hombre de las culturas tradicionales[1] no hacía más que

1. Con este término entendemos que toda cultura –sea etnográfica ("primitiva"), o alfabética– dominada en su totalidad por normas cuya validez religiosa o cosmológica (metafísica) no es puesta en causa por ninguno de los miembros de la comunidad.

en raras ocasiones gestos desprovistos de "sentido", un gesto de simple eficacia biológica. Por ello he afirmado que el simbolismo, además de explicar las construcciones arquitectónicas de las culturas tradicionales, también estaba implicado en toda la vida de los que participaban de dichas culturas. En razón de este esfuerzo permanente de integración, o más bien de "reintegración" en el cosmos, la vida y los gestos del individuo estaban evidentemente exentos de toda "originalidad". Eran gestos canónigos, rituales y, por ello, la vida del individuo era translúcida, comprendida –como sigue ocurriendo en ciertas culturas asiáticas– por no importa qué miembro de la comunidad. Como el esfuerzo de integración de cada uno era el mismo (pues se realizaba conforme a las normas), la comunicación pasaba a ser infinitamente facilitada, pues las personas se reconocían y se comprendían incluso sin hablar: según la indumentaria, las tonalidades y las formas de las piedras preciosas, los diseños de la ropa, los gestos, el modo de andar, etc. En algunos estudios precedentes («Jade», «Mudra»,[2] etc.), ya he examinado estos aspectos sociales de los simbolismos asiáticos. Me propongo retomar el tema en una obra más importante, *Symbole, mythe, Culture*,[3] tratando en primer lugar la función metafísica del símbolo, generador de mitos y creador de cultura. Esta obra no se inserta en la serie de libros modernos de filosofía de la cultura, pues no parte del estudio morfo-

2. Publicadas en *Fragmentarium* (Ed. Vremea, 1939).
3. *Ibíd.*

lógico de una cierta cultura ni examina los estilos culturales, sino que busca demostrar la universalidad de las tradiciones metafísicas y la unidad del simbolismo de las primeras civilizaciones humanas. He aplicado el mismo método de trabajo, aunque de manera más restringida, en mi reciente monografía *La Mandragore. Essai sur les origines des légendes*.[4]

La presente nota no pretende, claro está, atacar el espinoso problema del simbolismo arquitectónico bajo todos sus aspectos. Sólo me propongo discutir algunas de las conclusiones a las que ha llegado un sabio francés, el señor Paul Mus, que, aunque en la actualidad sigue siendo un desconocido fuera de los círculos especializados, en pocos años estoy seguro de que disfrutará de una gran celebridad. Paul Mus, miembro de l'École Française de l'Extrême-Orient, autor de varios estudios de iconografía budista y de historia religiosa annamita, ha publicado recientemente una obra monumental: *Borobudur. Resumen de una historia del budismo basado en la crítica arqueológica de los textos*.[5] No es exagerado afirmar que esta inmensa obra –que contará con dos mil páginas y que está precedida por un prólogo de 302 páginas *in quarto*, en las que el autor fundamenta su método– desempeñará en el indianismo el fértil papel que ocupó en el siglo pasado el libro del genial Bur-

4. En francés en el original.
5. El estudio ha aparecido en el *Bulletin de l'École Française de l'Extrême-Orient*. Ha sido publicado en 1935 por las Éditions Paul Geuthner; el primer volumen cuenta con 302 + 576 páginas *in quarto*, y el primer fascículo del segundo volumen, con 226 páginas *in quarto*.

nouf. Pero los libros de Paul Mus no sólo revolucionarán los puntos de vista actuales en materia de indianismo. *Borobudur* intenta fundar sobre bases totalmente nuevas y sólidas la comprensión de la arquitectura asiática en su conjunto y descifrar metódicamente el simbolismo cosmológico que implica toda construcción oriental.

Por desgracia, tal y como dice el autor del prefacio, Georges Coedès, director de l'École Française de l'Extrême-Orient, ¿quién está dispuesto a buscar, en una inmensa monografía sobre un templo de Java, una nueva interpretación del budismo? Y yo añadiría una nueva filosofía de la cultura del Asia anterior. Así pues, estoy escribiendo este artículo precisamente para atraer la atención de los arquitectos e historiadores de las artes y las religiones. Y lo hago con gran placer, pues Paul Mus –cuya erudición es infinita y cuya intuición nunca parece errar, ni siquiera cuando se adentra en terrenos ajenos al orientalismo– ha demostrado de manera definitiva algunas de las conclusiones a las que yo había llegado en estudios paralelos; y ello, con una profusión de detalles y un rigor que nunca habría esperado.

Se han escrito bibliotecas enteras sobre Borobudur, el célebre templo budista de la isla de Java y el más bello monumento de Asia. Se han intentado ofrecer explicaciones puramente técnicas teniendo en cuenta únicamente normas arquitectónicas. Se han abierto interminables controversias sobre los significados religiosos y mágicos ocultos en este monumento colosal. Los orientalistas y los arquitectos holandeses han publi-

cado durante los últimos quince años ingentes volúmenes sobre Borobudur, y a propósito de ello conviene recordar sobre todo los nombres de Krom, Van Erp y Stutterheim. Este último, en una obra aparecida en 1927, sentó las bases de la interpretación correcta del templo: *Borobudur* no es otra cosa que la representación simbólica del universo. Las investigaciones de Paul Mus parten de esa intuición. Al principio de su libro repasa la historia de la controversia, exponiendo las principales hipótesis y la crítica de los métodos. Examina sucesivamente las teorías de los indianistas, de los historiadores del arte y de los arquitectos más ilustres, para entrar a continuación en el debate. Recordemos que este enorme volumen está precedido por un prólogo de 302 páginas en las que el autor determina la validez de su método. A fin de justificar la función simbólica del templo javanés, P. Mus subraya una verdad a menudo omitida por los orientalistas, a saber: que aunque la iconografía del Buda fue inexistente durante varios siglos, no puede imputarse a una incapacidad plástica de los artistas indios, sino al hecho de que se buscaba una representación superior a la imagen. «No se trataría de una derrota de las artes plásticas, sino más bien del triunfo de un arte mágico» («Prólogo», pág. 62). El simbolismo se ha empobrecido con la adopción de la iconografía del Buda. El *símbolo anicónico* del Iluminado (la rueda, etc.) era mucho más intenso y más "puro" que su *estatua*, algo que también ha sido puesto de manifiesto por Ananda Coomaraswamy *(Elements of buddhist iconography*, Harvard University Press, 1935, págs. 5 y ss.).

De todo ello se deriva una conclusión natural: los budistas, al igual que los indios (o los asiáticos en general) anteriores al budismo, utilizaban con más eficacia el símbolo porque era más grande y más "activo" (en el sentido mágico) que la representación plástica. Si el Buda estaba realmente considerado como un dios (lo que, por otra parte, ocurrió tras su muerte), su "presencia" mágica se conservaba en todo lo que emanaba de él. Por eso su *nombre* resultaba tan eficaz como su *doctrina* (el cuerpo verbal, revelado) y como sus *rastros* físicos. Pronunciar el nombre del Buda, asimilar mentalmente sus enseñanzas, tocar sus vestigios físicos ("las reliquias" que, según la tradición, albergaban ciertos monumentos, las *stupas)*, eran "caminos" a través de los que el hombre entraba en contacto con el cuerpo sagrado, absoluto, del Iluminado. Así pues, podemos suponer que un templo tan grandioso como el de Borobudur debía ser en sí mismo un vehículo que transporta al fiel a ese nivel sobrenatural en el que es posible "tocar" al Buda. En las culturas tradicionales, toda obra de arte "conduce", siguiendo ciertas huellas *(vestigium pedi)* a la contemplación de la divinidad e incluso a ser incorporado en ella. La primera "obra de arte" brahmánica fue ciertamente el altar védico, «donde la naturaleza del dios se reflejaba, pero donde el sacrificante se encontraba, también él, mágicamente incorporado» («Prólogo», pág. 73). En la India, se llegaba a la divinidad por múltiples caminos: rituales (mágicos), contemplativos, místicos. Todavía en la actualidad, uno de los más utilizados es la meditación sobre un objeto construido de

manera que "resuma la doctrina". Estos objetos, de apariencia muy simple, se denominan *yantra*. El que medita sobre ellos asimila mágicamente "la doctrina" y la incorpora. P. Mus tiene razón cuando afirma que, desde cierto punto de vista, el templo de Borobudur es un *yantra* (op. cit., pág. 74). La construcción es tal que al recorrerla y meditar sobre cada escena de las numerosas galerías ornadas de bajorrelieves, el peregrino asimila la doctrina budista. Conviene insistir sobre este punto: el templo es un cuerpo simbólico del Buda y, por ello, el fiel "aprende" o "experimenta" el budismo al visitar Borobudur, con tanta eficacia como si *recitase* las palabras del Buda o *meditase* sobre ellas. En todos los casos, se aproxima a la presencia sobrenatural del Buda. La doctrina es "el cuerpo verbal" del Buda; el templo, o stupa, es su "cuerpo arquitectónico".

Las stupas –esos monumentos propios del budismo diseminados en gran número por India, Ceilán y Birmania– están en efecto asimiladas al cuerpo místico del Buda (Mus, op. laud., pág. 217). Pero esto debe entenderse de conformidad a las leyes mentales que han dirigido las culturas tradicionales. Pues la stupa no es únicamente un monumento funerario, como se afirmaba hasta el momento presente; la presencia del simbolismo cosmológico le confiere un significado más amplio (ibíd., pág. 196). La stupa, como el altar védico, es una imagen arquitectónica del mundo. Su simbolismo cósmico es preciso: *imago mundi*. Pero la stupa podría también considerarse como monumento funerario pues –si no en la realidad, al menos en la tradición– contiene una reliquia

del Buda. Pero Paul Mus recuerda los sacrificios humanos en la construcción asiática (págs. 202 y ss.), sacrificios que, en las zonas que ha estudiado, tienen por objeto *animar* el edificio, el cual tiene para ello necesidad de un *alma*, de una *vida*. Tal vez se trate de una variación de la leyenda rumana de maese Manole el albañil, que a su vez no es más que un ejemplo de los numerosos "ritos de construcción" estudiados entre los pueblos balcánicos por Lazar Sàineanu (*Convorbiri literare*, 1888; *Revue de l'histoire des religions*, 1902; «Los ritos de la construcción según la poesía popular de la Europa oriental». Véase también Caraman: «Considératii critice asupra generzei si ràspândirii baladei Mesterului Manole în Balcani»,[6] *Buletinul Institutului de Filologie Românà*, Iassy, 1934, vol. I). Pero el sentido del monumento budista es el siguiente: al ser la stupa por una parte, una imagen arquitectónica del mundo y, por otra, el cuerpo místico del Buda, las reliquias le confieren una vida *absoluta*, supratemporal; la construcción no sólo *dura* (como en la leyenda de maese Manole), sino que está animada por una vida santa, y por tanto es un mundo en sí misma. Como dice Paul Mus, la stupa es más el cuerpo mismo del Buda que su tumba (op. laud., pág. 220). El monumento no ha sido erigido a la gloria de la reliquia del Buda, sino que es la reliquia (evidentemente ilusoria) la que es traída para animar el monumento. Así pues, el acento no está puesto sobre el carácter funerario de la stupa, sino sobre su sen-

6. Consideraciones críticas sobre la génesis y la difusión de la balada de maese Manole en los Balcanes.

tido cosmológico. La stupa, cuerpo místico del Buda, está construida de manera que represente simbólicamente el universo. Por otra parte, este simbolismo es muy preciso: Buda = cosmos = stupa (pág. 218). En el orden humano, la tumba que, como indica el *Satapatha-brahmana* (XIII, 8, I, I), «le servirá de habitación o de monumento», está asociada a la muerte y se convierte en una especie de *persona funeraria* (Mus, op. laud., pág. 226). Por ello, un monumento que contiene una reliquia del Buda se convierte también en una "persona", es decir, se transforma en un cuerpo místico arquitectónico del Buda. Y si recordamos que el propio Buda es imaginado como un "*caitya* (pequeño monumento) del mundo" *(Lalitavistara)*, comprenderemos más fácilmente que allí donde se halle una de sus reliquias estará presente el cosmos entero. Por otra parte, el propio cuerpo humano es imaginado, en la concepción india, como un cosmos, con sus "horizontes" y sus "vientos", y P. Mus (op. cit., págs. 443 y ss.) analiza con pertinencia todas las implicaciones de esta concepción.

En lo que respecta al doble simbolismo, funerario y cosmológico, del monumento religioso budista, hay interesantes consideraciones que pueden apoyarse en la función de itinerario post mórtem del laberinto. C.N. Deedes ha intentado una interpretación en ese sentido *(The labyrints*, Londres, 1935), y el análisis podría continuar, por ejemplo, identificando en el "microcosmos" del cuerpo humano todos los "mapas místicos" laberínticos.[7]

7. Véase *Zalmoxis*, I (1938), pág. 237.

La polivalencia simbólica de los monumentos indios, y de la stupa en particular, es evidente. Monumento funerario por un lado, y por el otro, como veremos a continuación, monumento cosmológico, la stupa resume el universo y lo apoya. Pero también cuenta con una función "mística", religiosa: es la ley *(dharma)* hecha visible, el cuerpo místico arquitectónico del Buda. «La stupa es el *dharma* cósmico visible: como tal, y sin ningún otro simbolismo, basta para asegurar un contacto con la naturaleza misteriosa del Buda, desvanecido en el nirvana, pero que precisamente nos ha dejado su Ley para sustituirle: "quien ve la Ley me ve a mí, quien me ve, ve la Ley", enseña en efecto en el canon. Desde este elevado estado de la creencia, si la stupa hace aparecer la Ley, también, y en cierta medida, proyecta el retrato del Buda.» (Mus, op. laud., pág. 248).

Son muchos los investigadores que han intentado explicar el templo de Borobudur mediante una fórmula arquitectónica, incluyendo la stupa: por ejemplo, la stupa sobre un *zigurat*, o la stupa sobre un *prasada* (pirámide). Esta última fórmula, que pertenece a Stutterheim, se acerca a la verdad, pero la propia distribución de los pisos y terrazas del templo está realizada conforme a las normas de la meditación extática budista. No olvidemos que el templo, en su simbolismo polivalente, encarnaba la Ley (*dharma*), y por ello indicaba los caminos de la salvación. La meditación extática constituía el itinerario soteriológico más empleado por el budismo *(véase* nuestro libro *Yoga. Essai sur les origines de la mystique indienne*, págs. 166 y ss.). Borobudur está construido de

manera que "las esferas" de la meditación aparecen realizadas en piedra. «Los budas visibles en los nichos, y después medio ocultos bajo las stupas de celosía, la imagen inaccesible de la cima, jalonan un camino hacia la iluminación, a través de una materia cada vez menos sensible, y sin por otra parte alcanzar aquí abajo el logro último, anunciado en el momento del aniquilamiento final, como la stupa cerrada lo da a entender. Por otra parte, las imágenes que se despliegan a lo largo de terrazas y galerías también tendrían como objeto fijar y apoyar el espíritu de los monjes al pasar por el Rupadhatu, "libro de piedra", como se ha dicho, pero a través de la meditación, no de una lectura corriente.» (Mus, *Borobudur*, pág. 68). El peregrino no tiene una visión total y directa del templo. Visto desde fuera, Borobudur parece una ciudadela de piedra de varias alturas. Las galerías que conducen a las terrazas superiores están construidas de manera que el peregrino no vea más que los bajorrelieves y las imágenes de los nichos. Así pues, la iniciación se realiza de manera gradual. Al meditar sobre cada escena, franqueando paso a paso los grados del éxtasis, el peregrino recorre los 2,5 kilómetros de galerías sumergido en una meditación ininterrumpida. Por otra parte, la fatiga física provocada por esta lenta ascensión es en sí misma una *ascesis*. Mediante el sufrimiento monacal y al meditar en los "grados del éxtasis", cuyas representaciones iconográficas le acompañan, con el espíritu purificado por la ascesis y la contemplación, el peregrino realiza, a medida que se aproxima a la cima del templo, la ascensión espiritual que el Buda ha pro-

clamado como único camino de salvación. El camino de la salvación budista, largo y arduo, aparece admirablemente formulado en la complicada arquitectura de Borobudur. «No es como en las naves góticas, el símbolo de un rápido impulso de la fe, ni como una salvación accesible en una vida, ni siquiera por la gracia, en un instante; sino considerado en su conjunto, representa la ascensión interminable que la doctrina reparte entre muchas existencias. No se asciende de golpe. Hay que girar durante mucho tiempo en el ciclo de nacimiento y muerte, ganando altura poco a poco» (*Borobudur*, pág. 94).

El templo no puede ser "asimilado" desde fuera. No se ven las imágenes. Sólo el iniciado que recorre las galerías descubre poco a poco los niveles de la realidad sobrenatural, los grados de la meditación en su representación iconográfica. Los descubre y los asimila. El templo es un *mundo cerrado*; un microcosmos de piedra, pero un microcosmos cerrado (op. laud., pág. 92). "El mundo" de las cosmologías antiguas (Mesopotamia, la India, China) era imaginado como una vasija redonda, cerrada. El templo era *la imagen* de ese mundo, su modelo concreto era la burbuja de aire o la gota de agua, "el huevo cósmico". Evidentemente, hacía falta un milagro para penetrar en ese "mundo cerrado", cuyas puertas eran consideradas como una brecha abierta mediante magia en la montaña cósmica, es decir, en el templo.

"Mundo cerrado", esfera vacía que cuenta en su centro con el pilar cósmico que separa cielo y tierra, el eje

que sostiene el universo; ese símbolo del eje y del polo, del pilar cósmico, se halla presente en todas las culturas tradicionales, y en especial en las civilizaciones mesopotámica, indomelanesia y asiática oriental. El "pilar" que sostiene el mundo, que separa cielo y tierra, del mismo modo que el dios egipcio Shu, está representado como el "árbol de la vida", cuya tradición puede encontrarse en todas partes *(véanse,* además de Mus, la monografía esencial de Uno Holmberg: *Der Baum des Lebens*, Annales Academiae Scientiarum Fennicae, Helsinki, 1923, y Coomaraswamy: *Elements of buddist iconography).*[8] El templo, la montaña cósmica, el pilar, el árbol, todos esos símbolos son equivalentes. Todos sostienen el mundo, son el eje del universo, el *centro* del mundo. Por esta razón, cada una de las ciudades santas de Asia estaba considerada por los suyos como *el centro del universo* (desde ahí es desde donde hay que partir cuando se busca comprender Jerusalén, Roma, etc.). El centro de la ciudad santa estaba constituido por el palacio real, y allí, en cierta sala, se hallaba el *trono*, lugar donde se asentaba el soberano, considerado como un *chakravartin*, es decir, un "rey universal". Cuando el budismo se convirtió en religión de Estado, adoptó la teoría mágica religiosa de la realeza *(Borobudur*, pág. 251). Así se explica el simbolismo doble de las leyendas del nacimiento del Buda; los "signos" que señalaron el nacimiento del pequeño Siddharta eran equívocos: el príncipe podía convertirse en "soberano universal"

8. Véase el libro *Cosmologie si alchimie babilonianà* (1937).

(*chakravartin*), o en un "iluminado" *(buddha)* (Mus, op. laud., pág. 419).

Decíamos anteriormente que la polivalencia simbólica de los edificios budistas, de las stupas en particular, nos impedía aceptar una explicación única de tales monumentos, pues cumplían diversos simbolismos y realizaban funciones paralelas. La stupa, por ejemplo, además de su sentido funerario y cosmológico, también tenía un valor "político". Construir una stupa en el centro de una región significaba "dedicar" esa región a la Ley budista (*dharma*); (Mus, op. laud., pág. 290). Dedicarla a la Ley, pero agregarla al mismo tiempo al soberano que, en tanto que *chakravartin*, está considerado como un "centro" de esa "rosa de los vientos real" que es el imperio. Cada ciudad santa era el "centro de la tierra", es decir, el lugar en el que se alza el "pilar cósmico" representado por el templo (la montaña cósmica), y los habitantes de esas ciudades se consideraban semejantes a los dioses (ibíd., pág. 352). Se hallaban en el "ombligo de la tierra" *(omphalos)*, en una zona que no tenía nada en común con la geografía profana, regida por los criterios de la geomancia y de la "geografía mística" (los ejemplos son numerosos: Jerusalén, Bangkok, Roma; "los ríos" que rodeaban la "tierra" en todas las cosmologías tradicionales, casi un reflejo de los ríos del Paraíso, etc.).

De esas indicaciones demasiado sumarias sobre las "ciudades santas" debemos retener que el "centro" se *construía* cuando se levantaba el templo, también imagen arquitectónica del universo y del monte Meru (se

sabe que los mesopotámicos habían tenido igualmente la intuición de esta montaña mágica, polar, cuyo nombre –Meru– es indio, y que se puede encontrar hoy en día en todas las culturas asiáticas). El centro del mundo podía construirse en cualquier lugar, puesto que en todas partes podía erigirse un microcosmos en piedra o ladrillo. Así pues, esos famosos monumentos mesopotámicos, los zigurats, representan *montañas artificiales*, por otra parte, como todo gran templo, pues en todas las culturas tradicionales el cosmos era interpretado como una montaña. En cuanto al templo, asimilado como la cima de la montaña mágica (Meru), era considerado como el pináculo supremo de la montaña cósmica (ibíd., pág. 356). La edificación del "centro" no se llevaba a cabo únicamente en el orden del "espacio", sino también en el del "tiempo". Dicho de otra manera, el templo no sólo se convertía en el centro del cosmos, sino también en el cuadrante indicador del "año sagrado", y por tanto, del "tiempo". Como se dice en el *Satapatha-brahmana*, el altar védico es el tiempo materializado, es el "año"; una afirmación igualmente exacta en lo concerniente a los templos. La construcción tenía en cuenta los cuatro "horizontes" (espacio, cosmos), pero también la dirección, y el orden en el tiempo de los nichos ornados de bajorrelieves (págs. 378, 383, etc.). En consecuencia, todo lo que es *realidad* está expresado en el simbolismo cosmológico del templo y, sobre todo, se halla perfectamente formulado por este "cuadrante cósmico" que es Borobudur.

Estos símbolos –eje, pilar cósmico, horizontes– fun-

cionaban evidentemente con igual validez en el macrocosmos y en el microcosmos. Así puede comprenderse fácilmente que, si el universo era considerado como un "gigante", como un "hombre" *(purusha)*, entonces las funciones cósmicas podrían identificarse en el cuerpo humano. Los indios, como por otra parte los mesopotámicos, conocían una "fisiología mística", es decir, un "mapa" del hombre trazado en términos cósmicos. En mi libro sobre el *Yoga* (págs. 228 y ss.), tuve ocasión de hablar de una "fisiología mística" elaborada en los círculos ascéticos, basándose en experiencias y técnicas contemplativas. Paul Mus y el Doctor Filliozat («La fuerza orgánica y la fuerza cósmica en la filosofía médica de la India y en los Vedas», *Revue Philosophique*, noviembre-diciembre 1933) evidenciaron otros aspectos de esta homología entre el cuerpo humano y el macrocosmos. Yo insistí sobre todo en una "fisiología mística" creada por los ascetas indios para "localizar" ciertos procesos del yoga y explicar fenómenos muy oscuros del faquirismo. Paul Mus estudia documentos más antiguos, en los que la homología microcosmos-macrocosmos se lleva a cabo a otro nivel, mediante la identificación de agentes cósmicos en el cuerpo humano. El dios Indra, por ejemplo, considerado como un "pilar cósmico", que separa el día de la noche, etc., es identificado con el *hálito* humano (el hálito ha sido por otra parte asimilado a los "vientos" cósmicos que dividen el espacio: la rosa de los vientos). «En el cuerpo humano, el hálito sería en consecuencia un auténtico pilar de Indra, que distendería el cuerpo y le haría ser, al igual

que su prototipo cósmico ha separado los mundos y los hace ser en oposición» (Mus, op. laud., pág. 454). No hay que olvidar la homología fundamental del cuerpo humano y del macrocosmos: el universo en la "burbuja" cerrada, el "saco" cósmico, al igual que el cuerpo humano es un "saco de piel" (ibíd., pág. 456). Teniendo en cuenta todas estas indicaciones, ofrecidas tanto por el simbolismo arquitectónico como por la fisiología mítica, los rituales védicos, etc., comprendemos que lo «esencial de estos simbolismos es la reconstrucción del Dios-Todo, Prajapati, disperso desde la creación. El altar sería su persona restaurada, bajo ese nombre o con el de Agui, su "hijo", que en esa ocasión se identifica con él» (op. laud., pág. 459).

Volvemos a encontrar en ese caso una de las notas dominantes de la vida espiritual "primitiva": el deseo de integrarse en el Todo, en un universo a la vez orgánico y sagrado, el "cuerpo del dios, devuelto tal y como era antes de la creación, sin dispersar. La homología de la vida divina y la humana, en una cultura tan original como la civilización mesopotámica, no tiene otro objeto: reintegrar al hombre en el cosmos primordial. Por otra parte, puede constatarse fácilmente que la mayoría de los simbolismos mencionados en esta nota no tiene otra función que *unificar*, *totalizar*,[9] construir *centros*. Toda "consagración" consiste en trascender los fenómenos temporales y en construir un tiempo y un espacio

9. Véase mi estudio: «Cosmical homology and yoga», *Journal of the Indian Society of Oriental Art*, 1937, págs. 188-203.

rituales que participen de la eternidad y en el "vacío" (ya que el espacio ritual que construyen los altares, los templos, etc., es cualitativamente diferente, se encuentra fuera del mundo, a un "nivel" paradisíaco, es decir, exento de toda heterogeneidad). Detrás de cada uno de estos simbolismos arquitectónicos hallamos una tendencia a la unidad, a la reintegración. Pues una vez superadas las clasificaciones, una vez anulada la heterogeneidad, la "materia", empieza la realidad absoluta (brahmanismo) o el nirvana (budismo).

La arquitectura mística asiática, sea cual fuere la religión a la que sirve, no cesa de edificar la montaña cósmica, que el fiel asciende, por una parte para asimilar la "sacralidad" del lugar –los grados del éxtasis en su representación iconográfica (como en Borobudur)–, y por otra parte para alcanzar la cima, es decir, el "centro", desde donde resulta posible pasar hacia niveles trascendentes (los templos son las "puertas" de los cielos... Babel, etc.). Pero la cima del templo, y en consecuencia de la montaña cósmica, tiene un sentido simbólico preciso: allí se encuentran las "tierras puras" del budismo (pág. 500). "Tierras puras", y por tanto niveladas, homogéneas, sagradas, "sobrenaturales". Borobudur también tiene, en la terraza superior, su "tierra pura" (pág. 502). Al circular sobre la terraza, los iniciados que llegan *anulan la realidad que está por debajo de ellos*, anulan la heterogeneidad, lo diverso, lo dislocado, etc. A partir de entonces se encuentran por encima del mundo, a un nivel paradisíaco, sin diversidad ni pluralidad. El objetivo del peregrino budista –superación de la condi-

ción humana, realización de un estado absoluto– es alcanzado. El hombre es extraído de la "vida", también llamada historia, de la multiplicidad y el drama. Se reintegra en el Todo absoluto al que aspiraba, pues el "espacio" en el que vive, sobre una "tierra pura", ya ha dejado de ser el espacio heterogéneo de la vida, y ahora es el espacio paradisíaco, "plano".

La importancia de estos simbolismos cosmológicos –y Borobudur es a este respecto una síntesis suprema del Asia budista– radica no sólo en su profundidad y coherencia magníficas, sino también y sobre todo en el hecho de que funcionan de manera natural en la conciencia de los pueblos asiáticos. No son ni "explicados" ni justificados y, en todo caso, su explicación no es laboriosa. Se imponen de manera natural en la conciencia de estos pueblos; son "temas inmediatos". Todo ello verifica una de mis viejas hipótesis sobre las posibilidades analíticas del símbolo: en las culturas prealfabetizadas, el símbolo, por vasto que sea la síntesis mental que lo engendra, expresa con gran precisión un inmenso número de *detalles*, que los europeos creyeron hasta hace poco que no se podían formular de manera oral o alfabética. No obstante, continúan creyendo que los detalles no pueden expresarse más que mediante la palabra o la escritura, y conceden al símbolo un valor únicamente sintético. Sin ignorar esta función sintética, en mis estudios sobre el jade y los gestos rituales he demostrado que los símbolos pueden expresar un enorme número de detalles muy precisos, aunque lo hacen *simultáneamente* y no sucesivamente, como la palabra o

la escritura (por ello, un brazalete compuesto por un cierto número de piedras de jade, de ciertos colores y formas, precisa que la joven que lo lleva pertenece a una familia procedente del norte, que su padre es administrador, que tiene tres hermanas, que se prometerá en matrimonio en el mes de marzo, que le gusta un cierto género poético, etc.).[10] Esta simultaneidad del símbolo se comprendería mejor si se tuviese en cuenta el objeto de todo símbolo: reintegrar al ser humano en el Todo. Y no en un Todo abstracto, sino en un cuerpo vivo que una todos los niveles de la realidad sin aniquilarlos. Borobudur demuestra que la superación de la condición humana no significa, como se creía, la aniquilación de la vida y del cosmos, sino la reintegración en el Todo. Sin que nada en el mundo sea aniquilado ni "perdido", todas las cosas pierden su forma y significado en esta "semilla cerrada" que es el cosmos antes de la primera "dispersión", anterior a la Creación.

10. Véase el artículo «Jade» y otros en *Fragmentarium.*